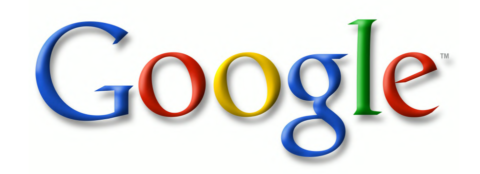
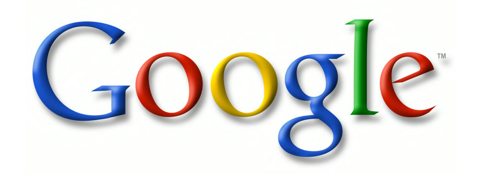
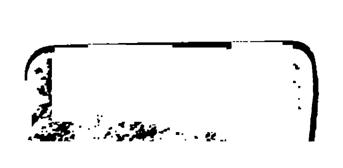



Google















AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1969

[redacted]

Geschichte

der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

Außerordentlichen Professor der Philosophie auf der Universität zu Jena, der Churfürstlich Mainzischen Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt Mitgliede und der lateinischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Erster Band.

Leipzig,

bei Johann Ambrosius Barth

1798.



Vorrede.

Die Anzahl der Schriften, welche über die Geschichte der Philosophie seit einigen Jahrhunderten herausgekommen sind, ist so ansehnlich, daß man bei dem ersten Anblick mehr zur Klage über Ueberfluß als über Mangel Ursache zu haben glauben könnte. In der That würde der Schriftsteller, welcher eben dieselbe Laufbahn beginnt, mit Recht den Vorwurf auf sich laden, daß er das Ueberflüßige und Entbehrliche, dessen in der literarischen Welt ohnedem schon zu viel ist, vermehre, wenn jene Klage nach näherer Ansicht durch den Ausspruch sachkundiger Richter gerechtfertiget werden könnte.

Die Geschichte der Philosophie ist ein so großes weitläufiges Feld, welches so vielen Stoff,

[redacted]

so vielerlei Seiten und Ansichten darbietet, von denen es zu bearbeiten ist, daß die Besorgniß, als sey es völlig erschöpft, nicht leicht eintreten kann. Die Bearbeitung derselben erfodert so mannichfaltige Talente, Kenntnisse und Geschicklichkeiten, die selten in einer Person vereiniget sind, sie hat mit so vielen Schwierigkeiten von ganz verschiedener Art zu kämpfen, daß man mit Recht mehr unvollkommene als gelungene Versuche in diesem Theil der Literatur erwarten muß.

Eine etwas mehr als oberflächliche Kenntniß alles dessen, was bisher in diesem Fache geleistet worden, bestätiget diese Vermuthung nur allzu sehr. Der größte Theil dieses Zweigs der Literatur ist elend und ganz unbrauchbar, ein anderer mittelmäßig, und diejenigen, welche sich dem Vortrefflichen nähern, lassen sich zählen. In den wenigsten findet man reine unverfälschte Thatsachen, und einen festen, durch philosophischen Geist geleiteten Gesichtspunct in der Vereinigung derselben zu einem Ganzen. In den meisten sind die Thatsachen nur aufgegriffen, nicht in den Quellen nach einem durchdachten Plane aufgesucht und gesammlet; nach besondern einseitigen Rücksichten und Vorurtheilen des Zeitalters gedeutet und gemodelt, mit so vielem Fremdartigen vermischt, zu kei-

keinem historischen Zweck verarbeitet. Zwar wird man selten ein Buch der Art in die Hand nehmen, worin nicht hie und da etwas Brauchbares vorkäme: aber eben so selten ist der Fall, daß man ohne Mißtrauen und ohne Furcht, irre geleitet zu werden, das Gegebene annehmen und zu weitern Gebrauch anwenden kann.

Ohne den scharfsinnigen Gelehrten, die in unsern Zeiten mit weit sorgfältigerer Benutzung der Quellen, mit mehr Plan und philosophischen Geist der Bearbeitung der Geschichte der Philosophie einen Theil ihrer Muße geschenkt haben, ihre Verdienste streitig machen zu wollen, sind wir doch fest überzeugt, daß sie ihren Nachfolgern noch ein weites Feld zu bearbeiten übrig gelassen haben, theils weil ihr Plan nicht den ganzen Umfang der Geschichte umfaßte, theils weil bei allen ihren Talenten und Einsichten ihnen doch weder die Geschichtsforschung noch die Darstellung in allen Theilen und von allen Seiten gleich gelungen ist, theils endlich, weil es mehrere Gesichtspuncte giebt, aus welchen das Ganze bearbeitet werden kann.

Ich befürchte daher keinen Tadel, daß auch ich eine Geschichte der Philosophie zu schreiben unternom-

men habe, vorausgesetzt, daß die Ausführung mir nicht ganz mißlungen ist. Das Urtheil darüber wird darauf ankommen, ob ich den richtigen Gesichtspunct, der bisher, wie mir scheint, zu wenig beherzigt worden ist, gewählt und ihm die Darstellung durchaus gehörig angepaßt habe. Hierüber muß ich mich etwas näher erklären.

Die Geschichte der Philosophie kann, wie schon aus der Worterklärung erhellet, weder Geschichte der Philosophen noch der Philosopheme seyn. Jene begreift diese beiden in sich, aber sie ordnet sie einem höhern Zweck und Gesichtspunct unter. Dieser ist nämlich die Darstellung der Bildung und Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft. Mit jenen beiden Zweigen der Geschichte ist die Geschichte der Philosophie sehr oft verwechselt worden. So wie jener Irrthum in unsern Zeiten durch Berichtigung des Begriffs verschwunden ist, so scheint der letzte zum wenigsten noch in den meisten Geschichtsbüchern zu herrschen. Er kann nicht anders entfernt werden, als durch Feststellung des eigentlichen Zwecks und Gesichtspuncts dieser Art der Geschichte. Dieser liegt meiner Bearbeitung zum Grunde, und ich habe mich durchgängig bemüht, ihn nie aus den Augen zu verlieren. Nicht allein

allein die ganze Eintheilung in Perioden, sondern auch die Auswahl und Zusammenstellung der einzelnen Thatsachen, die Darstellung der einzelnen Systeme, die kurze biographische Schilderung der Philosophen, alles dies soll sich auf den Zweck beziehen, den Gang der Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft geschichtlich, das ist, aus Thatsachen vollständig darzustellen. Wenn ich mich nicht irre, so beruhet darauf das Einzige Interesse der Geschichte der Philosophie. Die Bearbeitung eines einzelnen aus dem Ganzen abgerissenen Theils derselben, z. B. die Darstellung eines Systems, kann ihrem Zweck schon hinreichend Genüge leisten, wenn sie dessen Inhalt und Geist vollständig und bestimmt aufstellt, oder dessen Entstehung mit pragmatischem Geiste erzählt. Die Geschichte der Philosophie, welche alle diese einzelnen Theile in sich faßt, kann es unmöglich in dem vollständigen Detail diesen gleich thun, wo sie nicht zu einem unverhältnißmäßig großen Umfang ausgedehnt werden soll, und sie muß daher in dieser Rücksicht nothwendig verlieren, wenn sie diesen Verlust nicht durch ein anderes höheres Interesse aufwiegen kann. Dieses wird nun durch Beziehung auf jenen Zweck wirklich erreicht.

Vorrede.

Ob ich so glücklich gewesen bin, durch diese Idee der Mannichfaltigkeit des Inhalts mehr Einheit, Verbindung und Zusammenhang, dem Ganzen aber einen größern Werth zu geben, ob es mir gelungen sey, ich will nicht sagen, diese Idee zu realisiren, sondern ihr die Darstellung nur etwas näher zu bringen, darüber erwarte ich das Urtheil der Kritiker. Ich zweifele nicht, daß ihr Scharfsinn noch viele Mängel in dieser Hinsicht, die mir selbst verborgen geblieben sind, entdecken werden; einige habe ich, aber zu spät, als daß ich sie hätte ändern können, bemerkt. Aber ich bitte hierbei nicht zu vergessen, daß dieser erste Theil nur die erste Periode enthält, welche die Vorübungen des philosophischen Geistes in sich begreift, und daß in den folgenden Theilen die Idee, nach welcher ich gearbeitet habe, sich immer deutlicher ausdrücken lassen muß. Der größere Vorrath von Materialien, die aus sicherern Quellen geschöpft werden können, die größere Bestimmtheit und Deutlichkeit der Begriffe, vorzüglich aber die characteristische Aeußerung des systematischen philosophischen Geistes, der nun zuerst eine bestimmtere Idee von Philosophie faßte, alles dieses erleichtert dem Geschichtschreiber jene Methode der Bearbeitung.

Nächst

V o r r e d e.

Nächst jener Rücksicht auf den höchsten Zweck und Gesichtspunct der Geschichte, hat der Geschichtschreiber vorzügliche Sorgfalt auf die vollständige Sammlung der Thatsachen aus reinen ungetrübten Quellen zu wenden, damit keine Dichtungen sondern historisch begründete Facta jener Idee, welche der Geschichtsdarstellung zum Grunde liegen muß, untergeordnet werden. Dieses ist der zweite Punct, auf welchen ich meine ganze Aufmerksamkeit gerichtet habe. Die Maxime, welche ich dabei befolgte, und der ich auch in der Folge treu bleiben werde, war: alles selbst aus den Quellen zu schöpfen. Ich hätte mir die Arbeit beträchtlich erleichtern können, wenn ich, ohne eigenes Quellenstudium, die Materialien aus den zum Theil reichhaltigen und schätzbaren Werken früherer Geschichtschreiber der Philosophie hätte sammlen und verarbeiten wollen. Da mich aber eigne Erfahrung belehrt hat, daß man in diesem Puncte nicht mißtrauisch genug seyn könne, und daß es auch dem scharfsinnigsten Forscher nur zu leicht begegnet, daß er seine eigne Ansicht fremden Gedanken unterschiebt, und ihren Sinn nicht rein und vollständig auffaßt, so hielt ich es für meine Pflicht, zwar jene frühern Arbeiten zu benutzen, aber doch selbst die Quellen, so viel es nur immer möglich war, zu studieren. Der Stoff, den ich verarbeitet

habe, ist daher dem größten Theile nach, was das Sammlen betrifft, mein Eigenthum; einen kleinen Theil ausgenommen, wo mir die Quellen fehlten.

Diese Mühe ist auch, wenn ich mir nicht zu viel schmeichle, nicht unbelohnt geblieben. Ich machte sehr bald die Entdeckung, daß das Urtheil eines sonst achtbaren Schriftstellers, „*der Geschichtschreiber könne sich nicht über den Mangel an Vorarbeiten beklagen,*“ und „*der Reichthum der Materialien für die Geschichte der Philosophie sey schon zu groß, als daß nicht das Ordnen derselben in Verlegenheit setzen sollte* *)“ nur in sehr eingeschränktem Sinne wahr

*) Fülleborns Beiträge zur Geschichte der Philosophie 3 St. S. 3. Jedoch würde man Hrn. Fülleborn Unrecht thun, wenn man glaubte, er halte nun alles Weiterforschen in den Quellen für überflüßig. Mehrere seiner Abhandlungen in den Beiträgen beweisen schon das Gegentheil. Er wollte nur sagen: es sey dem Geist unsers Zeitalters angemessen, endlich auch einmal über das Gesammelte zu räsonniren. Unterdessen ist doch auch diese Behauptung noch manchen Mißverständnissen unterworfen. Forschen und Räsonniren muß immer wechselseitig sich die Hand bieten, und nur dadurch kommen wir wirklich in der Geschichte weiter.

wahr sey. Es ist wahr, wenn man alles das, was über jeden einzelnen Philosophen, besonders der ältesten Zeiten, ist geschrieben worden, sammelte, so würde man nicht umhin können, dieser Aeußerung beyzutreten. Allein der erste Versuch einer kritischen Sichtung wird sogleich unwidersprechlich beweisen, daß des Gesammelten viel, des Bewährten, Zuverläßigen aber sehr wenig sey. Noch mehr verschwindet durch ein fortgesetztes Studium der Quellen jener Wahn, und die Ueberzeugung von der Armuth der Materialien, welche unter jenem scheinbaren Reichthum verborgen ist, dringt sich nur zu lebhaft auf. Es findet sich auch in den gebrauchtesten Quellen noch so mancher brauchbare Stoff, der bisher dem Fleiße manches Forschers entgangen ist. Und wie viele sind noch ganz vernachläßiget worden? Wie viele Thatsachen erwarten nicht noch mehr Aufklärung und Berichtigung? Ich darf es, ohne Verletzung der Bescheidenheit, sagen, daß das Quellenstudium schon in diesem ersten Theile, wo die Forschung mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, manche neue Ausbeute geliefert hat; daß dadurch manches System nach der Ansicht seines Urhebers bestimmter und vollständiger hat aufgestellt werden können; und vorzüglich auch die Einsicht in den Zusammenhang der Systeme, und wie ein Philosoph durch sein Denken

ken auf einen andern gewirkt hat u. s. w. gewonnen habe. Aber ich gestehe auch zugleich offenherzig, daß ich von dieser Seite nicht alles geleistet habe, und nicht habe leisten können, was ich zum Besten der Geschichte der Philosophie geleistet wünschte. Die strengste Kritik muß in diesem Falle dem einzelnen Forscher gewisse Grenzen zugestehen, in welchen er Nachsicht verdient.

Mit gutem Vorbedacht habe ich selten neuere Schriftsteller citirt, und noch seltener polemisirt. Das erste fand ich um deswillen weniger nothwendig, weil ich das meiste selbst aus Quellen geschöpft habe. In einem Anhange werde ich allezeit die vorzüglichsten Schriften anführen, welche über eine Materie erschienen sind. So sehr ich mich bestrebt habe, diesem Schriftenverzeichniß die möglichste Vollständigkeit zu geben, so zweifle ich doch nicht, daß Literatoren noch viele Mängel darin finden werden. Das letzte unterließ ich aus Abgeneigtheit, ob sich gleich mehr als eine Veranlassung dazu darbot, und glaubte genug gethan zu haben, wenn ich in der Darstellung sogleich das Unrichtige verbesserte, was ich bei andern meiner Ansicht nach gefunden hatte. Nur an wenigen Stellen sind die Schriftsteller genannt, von welchen ich abzugehen Gründe hatte, theils um die

Puncte

Puncte auszuzeichnen, die noch nicht ganz auf das Reine sind, theils um zu zeigen, wie leicht hier sich ein Versehen und Irrthum einschleichet.

Die größte Sorgfalt auf die Citata der Stellen, welche die Belege zu den Thatsachen oder Behauptungen enthalten, schien mir desto nothwendiger zu seyn, da die Nachlässigkeit darin sehr lästige Folgen hat. Ich rechne dahin vorzüglich, daß nicht allein die Hauptstellen, sondern auch so citiret werden, daß man gleich wisse, worauf das Citat sich beziehet. Die Hauptstellen sind nicht allein citirt, sondern auch wörtlich angeführt. Dieses gewähret den Vorthe daß man die Beweisstellen sogleich mit der Geschichte vergleichen kann.

Von der Einleitung, welche eine Methodologie der Geschichte der Philosophie enthält, habe ich nichts weiter zu erinnern, als daß sie vielleicht am meisten einer nachsichtsvollen Beurtheilung bedarf. Sie ist in einer zu literarischen Arbeiten sehr ungünstigen Stimmung des Geistes geschrieben; und zum Ueberarbeiten war die Zeit zu kurz.

Wenn ich so glücklich bin, durch das Urtheil des gelehrten Publicums aufgemuntert zu werden, so

wer-

V o r r e d e.

werden die folgenden Bände, so bald als es die Beschaffenheit einer solchen Arbeit erlaubt, erscheinen. Zu dem zweiten ist schon ein beträchtlicher Vorrath von Materialien gesammlet. Alle Erinnerungen sowohl über das Einzelne, als über den Plan des Ganzen werde ich gewissenhaft benutzen, um dieser Bearbeitung der Geschichte der Philosophie denjenigen Grad von Vollkommenheit zu geben, dessen sie nur immer fähig ist.

Jena, im April 1798.

Der Verfasser.

Inhalt.

Fünf

Inhalt.

Ein-

Einleitung
in
die Geschichte der Philosophie.



Einleitung.

Daß auch historische Wissenschaften oder geschichtliche Darstellungen gewisser Begebenheiten einer Propädeutik, oder einer Zurückweisung auf Regeln bedürfen, ist eine Wahrheit, woran man in ältern Zeiten wenig oder gar nicht dachte, die aber in unsern Zeiten immer mehr zur allgemeinen Ueberzeugung wird. Diese Bemerkung gilt von allen Zweigen der historischen Kunde. Wenn die Facta welche den Inhalt einer Geschichte ausmachen, vollständig gesammlet sind, so müssen sie doch geordnet werden, sind sie aber noch nicht vorräthig, so muß man sie aufsuchen. Beides kann nicht willkührlich geschehen, sondern nach bestimmten Regeln, wenn das Chaos von Materialien ein Ganzes werden soll, welches nicht blos das Gedächtniß beschäftigen, sondern auch den Verstand befriedigen kann.

Das Bedürfniß einer Propädeutik für die Geschichte der Philosophie insbesondere muß jedem einleuchten, der mit aufmerksamen Blicken diesen Theil der Literatur zu umfassen vermag. Die ältern Schriften dieser Art sind fast alle Compilationen ohne Kritik, Geschmack und Auswahl, und haben nicht einmal das Verdienst

der Vollständigkeit. Dieses historische Fach hatte nicht das Glück, wie andre, daß ein Schriftsteller auftrat, welcher mit dem philosophischen Kopf historische Kunst verband, um für andre Muster zu seyn. Es blieb also immer beim Kompilationen, die einer dem andern nachschrieb, und der einzige Weg, auf dem man noch Verdienst zu erwerben glaubte, war, den rohen Haufen, eben so planlos, wie ehedem, zu vermehren. Mit welchem Fleiße — nur Schade, daß er nicht besser geleitet war — seit dem ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung daran gesammlet ist, siehet man schon aus dem größern Bruckerschen Werke. Schon ist die Masse zu groß, als daß ein Mann den Muth haben sollte, sie zu sichten, zu ordnen, und ihr einen organischen Gliederbau zu geben; und doch ist der Stoff bei weitem noch nicht vollständig gesammlet; die Quellen sind gebraucht aber nicht erschöpft. Und wie konnte das anders gehen, da man so wenig nach einem überdachten Plan arbeitete, so wenig überlegt hatte, was man zu suchen oder aufzunehmen habe, sondern aufs Gerathewohl ergriff, was sich vorfand? Eben so mangelhaft war die Bearbeitung der Materialien, ihre Anordnung und Verbindung. Die letzte Hälfte unsers Jahrhunderts hat mit Ehren sich beeifert, diese Unvollkommenheiten zu entfernen, und diese Bemühungen sind nicht ganz fruchtlos gewesen. In dem Verhältnisse die Erkenntniß des Mangelhaften zunimmt, in dem Verhältnisse wird auch das Bedürfniß und das Bestreben sichtbarer, die Bearbeitung dieser Geschichte gewissen Regeln zu unterwerfen, und sie durch Entfernung der Willkührlich-

keit

keit der Vollkommenheit näher zu bringen. Denn alle ihre Unvollkommenheit rührt von Mangel an Regeln und Planlosigkeit her, und man mag nun das Unvollkommene zur Grundlage eines vollkommenern Gebäudes oder das alte seinem Schicksal überlassen, und sogleich einen neuen Bau beginnen, so wird dazu ein auf Regeln gegründetes Verfahren nöthig seyn, wenn man nicht wieder in die alten Fehler verfallen will.

Wir finden einzelne Beiträge zu einer Propädeutik hie und da in Schriften neuerer Gelehrten, z. B. Bestimmungen des Begriffs, Umfangs, und Inhalts, Bemerkungen über die Form und den Geist dieser Geschichte, über die Bearbeitung einzelner Theile u. s. w. Allein so schätzbar sie auch an sich und in Beziehung auf den besondern Zweck sind, für welchen sie eigentlich bestimmt waren, so berühren sie doch nur einige Puncte, und sind noch dazu zerstreut. Es ist daher wohl keine überflüßige Arbeit, mit Benutzung aller guten Vorarbeiten eine eigne Propädeutik dieses Zweigs der Geschichte zu entwerfen. Wenn sie auch als erster Versuch noch sehr unvollkommen ist, so kann sie doch zum wenigsten den Nutzen gewähren, daß sie die mannichfaltigen Gegenstände, die in ihr Platz finden müssen, vollständiger und zusammenhängender darstellt, und andre aufmuntert, etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen. Ich werde hier zugleich die Grundsätze aufstellen, nach welchen ich die folgende Geschichte der Philosophie bearbeitet habe.

Eine Propädeutik ist der Inbegriff derjenigen Begriffe und Regeln, welche eine Wissenschaft voraussetzt; sie giebt Anleitung zur Bearbeitung, zum Vortrag und

zum eignen Studium derselben, sie bestimmt für alles dieses die zweckmäßigste Methode, und schließt dadurch alles willkührliche und tumultuarische Verfahren aus. Wir verstehen hier im engern Sinn unter Propädeutik nur die zusammenhängende Darstellung der Regeln, welche sich auf die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie beziehen. Diese Regeln dürfen aber nicht willkührlich, sie müssen aus dem Begriff, Umfang, Inhalt, Form und Zweck dieser Wissenschaft abgeleitet seyn. Die Propädeutik bestehet also aus zwei Theilen, einer Theorie und einer Methodenlehre. In dem ersten Theile werden wir den Begriff, den Umfang, Inhalt, die Form, den Zweck und Nutzen der Geschichte der Philosophie zu bestimmen suchen, und dadurch die Grundsätze für den zweiten Theil entwickeln. Obgleich diese Gegenstände vielfältig sind untersucht worden, indem in neuern Zeiten fast keine Schrift erschienen ist, welche die ganze Geschichte oder einen Theil desselben befaßt, ohne etwas darüber zu sagen, ja auch schon mehrere nicht unberühmte Denker besondere Abhandlungen über den Begriff der Geschichte der Philosophie geschrieben haben, so ist doch die Bestimmung dieser Begriffe noch immer sehr schwankend, und die Theorie unvollständig geblieben. Für den zweiten Theil, welcher die Anwendung jener Begriffe zu einer Methodik für die Aufsuchung, Bearbeitung und Verbindung der Materialien enthält, ist, außer einigen kleinen Abhandlungen von Fülleborn, fast gar nichts geleistet worden. Der dritte Theil wird endlich die allgemeine Literatur der Geschichte der Philosophie enthalten.

Einleitung.

Erster Theil.

Theorie der Geschichte der Philosophie.

§. 1.

Wenn wir den Umfang, den Inhalt und den eigenthümlichen Geist, wodurch sich die Geschichte der Philosophie von andern Arten der Geschichte auszeichnet, nicht willkührlich sondern nach Grundsätzen bestimmen, welche auf Einstimmung Ansprüche machen dürfen, wenn wir einen zweckmäßigen Plan für dieselbe entwerfen wollen, so muß vor allen Dingen der Begriff derselben so bestimmt als möglich aufgestellt werden.

§. 2.

Geschichte der Philosophie ist ein zusammengesetzter Begriff. Die Merkmale desselben können nur durch die Erörterung der beiden Hauptbegriffe Geschichte und Philosophie gefunden werden.

Seit der Epoche der kritischen Philosophie haben mehrere Denker sich mit der Erörterung dieses Begriffs beschäftiget. So verdienstlich diese Bemühungen in mehreren Rücksichten sind, so scheinen sie doch nicht

zum eignen Studium derselben, sie bestimmt für alles dieses die zweckmäßigste Methode, und schließt dadurch alles willkührliche und tumultuarische Verfahren aus. Wir verstehen hier im engern Sinn unter Propädeutik nur die zusammenhängende Darstellung der Regeln, welche sich auf die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie beziehen. Diese Regeln dürfen aber nicht willkührlich, sie müssen aus dem Begriff, Umfang, Inhalt, Form und Zweck dieser Wissenschaft abgeleitet seyn. Die Propädeutik bestehet also aus zwei Theilen, einer Theorie und einer Methodenlehre. In dem ersten Theile werden wir den Begriff, den Umfang, Inhalt, die Form, den Zweck und Nutzen der Geschichte der Philosophie zu bestimmen suchen, und dadurch die Grundsätze für den zweiten Theil entwickeln. Obgleich diese Gegenstände vielfältig sind untersucht worden, indem in neuern Zeiten fast keine Schrift erschienen ist, welche die ganze Geschichte oder einen Theil desselben befaßt, ohne etwas darüber zu sagen, ja auch schon mehrere nicht unberühmte Denker besondere Abhandlungen über den Begriff der Geschichte der Philosophie geschrieben haben, so ist doch die Bestimmung dieser Begriffe noch immer sehr schwankend, und die Theorie unvollständig geblieben. Für den zweiten Theil, welcher die Anwendung jener Begriffe zu einer Methodik für die Aufsuchung, Bearbeitung und Verbindung der Materialien enthält, ist, außer einigen kleinen Abhandlungen von Fülleborn, fast gar nichts geleistet worden. Der dritte Theil wird endlich die allgemeine Literatur der Geschichte der Philosophie enthalten.

Ein

Einleitung.

Erster Theil.

Theorie der Geschichte der Philosophie.

§. 1.

Wenn wir den Umfang, den Inhalt und den eigenthümlichen Geist, wodurch sich die Geschichte der Philosophie von andern Arten der Geschichte auszeichnet, nicht willkührlich sondern nach Grundsätzen bestimmen, welche auf Einstimmung Ansprüche machen dürfen, wenn wir einen zweckmäßigen Plan für dieselbe entwerfen wollen, so muß vor allen Dingen der Begriff derselben so bestimmt als möglich aufgestellt werden.

§. 2.

Geschichte der Philosophie ist ein zusammengesetzter Begriff. Die Merkmale desselben können nur durch die Erörterung der beiden Hauptbegriffe Geschichte und Philosophie gefunden werden.

Seit der Epoche der kritischen Philosophie haben mehrere Denker sich mit der Erörterung dieses Begriffs beschäftiget. So verdienstlich diese Bemühungen in mehreren Rücksichten sind, so scheinen sie doch nicht

alle Einseitigkeit in dem Verfahren vermieden zu haben. Sie begnügten sich blos mit der Entwickelung des Begriffs der Philosophie, und setzten voraus, daß dadurch der Begriff der Geschichte der Philosophie auch gegeben sey. Diese Untersuchung ist freilich der schwierigste Theil der ganzen Arbeit, aber doch nur ein Theil, nicht das Ganze. Es ist allerdings wichtig, das Object der Geschichte bestimmt und vollständig zu erklären; aber man hätte darüber nicht diejenigen Bestimmungen vernachläßigen sollen, welche sich aus jenem Begriff für diese Art von Geschichte ergeben; man hätte nach Erörterung der einzelnen constituirenden Begriffe zur vollständigen Entwickelung des zusammengesetzten Begriffs übergehen sollen.

Auch ist bei der Bestimmung des Begriffs ein wichtiger Unterschied nicht beachtet worden, daß nehmlich für die Geschichte der Philosophie ein anderer Begriff nöthig ist, als für ein strenges wissenschaftliches System der Philosophie; daß der Begriff, der an der Spitze der Geschichte der Philosophie stehen soll, verschieden seyn müsse von demjenigen, der den wissenschaftlichen Bau derselben beschließt. Der letzte, der die Merkmale der Philosophie als Wissenschaft mit größter Präcision aufstellt, und die Philosophie von der Nichtphilosophie, die ächte von der unächten nach scharfen Grenzlinien absondert, beschränkt den Inhalt der Geschichte der Philosophie zu sehr, als daß er zum Leitfaden in derselben dienen könnte. Denn die Geschichte auch einer schon vollendeten Wissenschaft würde dennoch nicht nur die glücklichen Entdeckungen, durch wel-

welche sie an Inhalt oder Form gewann, sondern auch die fehlgeschlagenen Versuche und Verirrungen darstellen, und überhaupt gar sehr vieles aufnehmen müssen, was durch den strengen wissenschaftlichen Begriff aus dem Inbegriff der Wissenschaft ausgeschlossen wäre. Wie viel mehr muß dieses der Fall mit der Philosophie seyn, die nur spät erst, nachdem sie verjährte Irrwege mit Mühe verlassen, auf dem Weg zur Wissenschaft gelangt ist, und deren eifrigste Pfleger fast immer das Schicksal hatten, die Wahrheit nur halb oder einseitig zu treffen.

Diese Methode den Begriff der Geschichte der Philosophie zu bestimmen hat kürzlich Grohmann mit der größten Consequenz befolgt, und eben dadurch am deutlichsten bewiesen, daß sie nicht die zweckmäßigste ist. Indem er von dem Begriff der Philosophie als Wissenschaft ausgehet, und dadurch sowohl den Begriff der Geschichte der Philosophie als ihren Inhalt und Form bestimmt, kommt er auf das Resultat, daß sie eine systematische Darstellung der nothwendigen Systeme sey, aus welcher alles Zufällige, Veränderliche, selbst die Zeitfolge ausgeschlossen sey — Bestimmungen, nach welchen keine Geschichte der Philosophie mehr denkbar ist. Und wohin würde endlich diese Methode führen, wenn sie nach der strengsten Consequenz verfolgt würde? Denn dann würde nicht von nothwendigen Systemen, sondern nur von einem die Rede seyn können.

Wenn man auf der andern Seite von dem Begriff der Geschichte ausgehen, und den der Philosophie unerörtert lassen wollte, so würde noch weit mehr Verwirrung entstehen, und der Willkühr alle Freiheit gelassen und jedes planmäßige Verfahren dem Zufalle Preis gegeben werden. Jeder Geschichtschreiber befindet sich ohnedem auf einem Felde, wo keine so strengen Gesetze in Ansehung der Behandlung des gegebenen Stoffs ihn binden, als in dem Gebiete einer Wissenschaft. Aber sein Gang soll dennoch nicht regellos seyn, er soll nach Grundsätzen und Zwecken verfahren, welche die Prüfung jedes denkenden Kopfs aushalten. Und diese können nur durch einen vollständig nicht einseitig bestimmten Begriff aufgestellt werden.

§. 3.

Um alles Einseitige und Willkührliche aus dem Begriff der Geschichte der Philosophie zu entfernen, muß zuerst der Begriff der Geschichte einer Wissenschaft bestimmt werden.

Geschichte einer Wissenschaft ist die nächste Gattung, unter welcher die Geschichte der Philosophie stehet. Die Entwickelung jenes Begriffs muß die Merkmale darbieten, welche, durch den Begriff der Philosophie näher bestimmt, den vollständigen Begriff der Geschichte der Philosophie ausmachen. Das Eigenthümliche einer Art Geschichte kann nur in dem Objecte gegründet seyn, durch welches eine Art der Geschichte von der andern abgesondert wird. Dieses Eigenthümliche mit den Gattungs-

tungsmerkmalen verbunden, erschöpft den vollständigen Begriff dieser Art. Diese Methode, unsern Begriff zu entwickeln, verbürgt uns die Vollständigkeit und logische Richtigkeit der Merkmale, und sichert uns gegen alles einseitige Verfahren, wodurch den Begriffen und dem Sprachgebrauch Gewalt angethan wird. Wir müssen also von dem Begriffe Geschichte ausgehen, dann den Begriff der Geschichte einer Wissenschaft bestimmen, und nach diesen Untersuchungen zur Erörterung des Begriffs, Geschichte der Philosophie fortgehen.

§. 4.

Geschichte im weitern Sinne ist die Erzählung des Geschehenen, oder dessen, was zu irgend einer Zeit wirklich worden ist. Wir nennen das überhaupt Begebenheit. In dieser Bedeutung paßt Geschichte auf jede Begebenheit, ohne Rücksicht auf Wichtigkeit oder Unerheblichkeit, auf Verbindung, Zusammenhang und Ordnung. Die Erzählung einer Begebenheit ist schon Geschichte, wenn sie ein Mannichfaltiges enthält, wenn sie mit anderen Begebenheiten als Folge oder Ursache zusammenhängt.

In dem engern Sinne ist aber Geschichte die Erzählung einer Reihe von Begebenheiten, welche ein Ganzes ausmachen. Damit Begebenheiten ein Ganzes ausmachen, ist es nicht genug, daß sie als Begebenheiten eine Zeitreihe erfüllen, worin sie einander als begleitend oder nachfolgend ihre Stelle bestimmen; sondern sie müssen auch durch Beziehung

auf

auf ein Object *gleichartig* seyn. Diese Beziehung kann von mannichfaltiger Art seyn. Die Begebenheiten beziehen sich nehmlich auf ein Object entweder als *Veränderungen*, oder als *Wirkungen*, oder als *Ursachen* desselben, oder sie haben eine gemeinsame Richtung auf einen *Zweck*, z. B. die Geschichte eines Landes oder Volkes, die Lebensgeschichte eines Mannes, die Geschichte einer Wissenschaft. Wenn diese gleichartigen Begebenheiten in ihrer Vollständigkeit zusammengefaßt und dargestellt werden, dann ist es *Geschichte in der engern Bedeutung*. Sie hat alsdann einen begrenzten Bezirk, und eine bestimmte Vollständigkeit, sie stellt die Totalität eines innerhalb seiner Grenzen beschriebenen Ganzen vor Augen. Und in dieser Rücksicht ist es, daß man die Geschichte in dieser Bedeutung auch Wissenschaft nennt. Diese Eigenschaft verdankt die Geschichte nur allein der Einheit der Beziehung, durch welche es möglich wird, eine Reihe *gleichartiger Begebenheiten* von andern abzusondern, und aus ihnen ein Ganzes zu bilden.

Die Bedingung aller Begebenheiten ist die Zeit, und die *Form aller Geschichte* ist daher die *Zeitfolge*. Denn durch die Geschichte will man wissen, *nicht was* ist, sondern *was geschiehet* und *geschehen* ist, und *wie es geschehen ist*, also in der *bestimmten Zeitfolge*. Hierdurch unterscheidet sich die Geschichte von Annalen und Chroniken, daß diese nur die Begebenheiten nach der Zeitfolge *bezeichnen*, jene sie in der Zeitfolge *darstellen*; jene erzählen, *was*, die-

diese auch wie es geschehen ist. Die Geschichte muß daher die Reihe der Begebenheiten nicht nur vollständig, ohne eine Factum einzuschieben, das nicht zum Ganzen gehört, oder eines aus der Reihe auszulassen, sondern auch nach ihrem wirklichen Zusammenhange in der Zeit darstellen. Alle Begebenheiten stehen als Ursachen und Folgen im Verhältniß zu einander, und machen nur dadurch eine Zeitreihe aus, daß ihr Verhältniß in der Zeit als vorhergehend, nachfolgend oder begleitend bestimmt ist. Ungeachtet die Facta an sich betrachtet nur zufällige Ereignisse sind, so ist doch in dem Zusammenhange und der wechselseitigen Beziehung auf einander auch eine Art von Nothwendigkeit, welche desto sichtbarer in die Augen fällt, je vollständiger die ganze Reihe derselben dargelegt wird. Es ist kein Widerspruch, die einzelnen Begebenheiten, wenn man sie isolirt, als nicht geschehen, oder andere an ihre Stelle zu denken; allein in Beziehung auf einander und im Zeitverhältnisse, worin sie unter einander stehen, verliert sich der äußere Character der Zufälligkeit destomehr, je deutlicher und vollständiger die Reihe der Begebenheiten und ihrer Beziehungen auf einander aufgefaßt und zusammengehalten wird.

Dieses bestimmte Verhältniß der Begebenheiten ist die Grundlage aller Geschichte, die Bedingung der Treue und Wahrheit, ohne welche Geschichte keine Geschichte mehr ist. Als Darstellung des Wirklichen muß sie sich an den Zusammenhang der Begebenheiten halten, und die Zeitfolge beobachten; in dem Verhältnisse, als sie von diesem Grundgesetz abweicht, gehet sie in die Gat-

tung

tung der Dichtung, des Romans über. Jemehr aber die Geschichte in das Detail eingehet, die Begebenheiten nach ihrer Individualität zeichnet, ihre Beziehungen und Verbindungen, Ursachen und Folgen darstellet, mit je mehr Kraft und Lebendigkeit sie dieses leistet, auf desto mehr Wahrheit, Wehrt und Interesse macht sie Ansprüche.

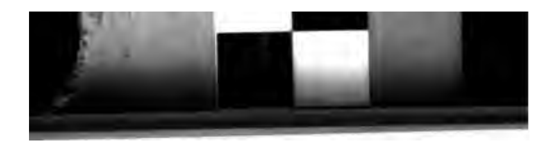
§. 5.

Wir gehen zum Begriff der Geschichte einer Wissenschaft über. Als Geschichte muß sie alle wesentlichen und nothwendigen Merkmale der Geschichte überhaupt an sich haben. Sie ist also ebenfalls Darstellung gewisser einartigen Begebenheiten nach ihrem Zusammenhange und in ihrer Zeitfolge. Die Begebenheiten machen ihren Inhalt, die Darstellung nach ihren Zeitverhältnissen und Beziehungen macht ihre Form aus. Beide müssen durch den Begriff der Wissenschaft näher bestimmt werden.

Wissenschaft ist ein System von gleichartigen Erkenntnissen, welche nach Grundsätzen unter einander verbunden sind. Jede Wissenschaft hat ihre Grenze, durch welche ihr Gebiet von andern abgesondert ist, daß nichts fremdartiges in dasselbe aufgenommen werde. Innerhalb der Grenze denkt sich die Vernunft ein vollständiges Ganze von Erkenntnissen, welches nach Grundsätzen vollständig geordnet ist, in welchem jede Erkenntniß ihre bestimmte Stelle hat, jede mit der andern verbunden, Glied eines Ganzen ist. Diese systematische Anordnung, durch welche sich eine Wissenschaft von bloßen Aggregaten unterscheidet, ist der wesentliche Character

jeder Wissenschaft, sowohl der empirischen, als der strengen auf Principien beruhenden. Die Vernunft ist in dieser Rücksicht die einzige Quelle aller Wissenschaft; denn jede ist ein architectonisch aufgeführtes Gebäude, zu welchem die Vernunft die Idee entwirft, und die Vollendung leitet. Diese Idee einer Wissenschaft, wodurch die Vernunft gleichsam den architectonischen Riß derselben entwirft, ist für das Interesse der Wissenschaft das Wichtigste. Denn nur dann, wenn diese Idee deutlich entwickelt ist, kann es der Vernunft gelingen, nicht allein den Inhalt zu erweitern, sondern auch dem Ganzen den sichern wissenschaftlichen Gehalt zu geben. Und wenn es auch nicht möglich wäre, alles auf einmal zu thun, so läßt sich doch nur dann mit sicherm Erfolg an der Vollendung einer Wissenschaft arbeiten, wenn der Umriß derselben richtig entworfen ist. Im Gegentheil kann man nie einen Schritt vorwärts thun, ohne zu befürchten, wieder rückwärts gehen zu müssen, und vergebliche Arbeit unternommen zu haben.

Dieses Schicksal haben beinahe alle Wissenschaften, die Mathematik allein ausgenommen, mehr oder weniger gehabt. Denn gewöhnlich geschiehet das, was das erste seyn sollte, zuletzt, und meistentheils wird die Vernunft nur erst durch das öftere Mißlingen gereizt, alle vorhergehenden Bemühungen einer öfteren Prüfung zu unterwerfen, bis es ihr gelingt, den richtigen Umriß architectonisch nach Grundsätzen zu entwerfen. Dieses kann aber nur dann erst geschehen, wenn die Materialien einer Wissenschaft vollständig oder beinahe zusam-



Sie muß zeigen, wie eine Wissenschaft nach und nach das geworden ist, was sie in einem bestimmten Zeitpuncte war und ist, wie ihr Umfang erweitert, ihr Inhalt vermehrt worden ist, wie man die einzelnen Erkenntnisse mit einander verband, und auf Gründe zurückführte, nach welchen Principien man dabei verfuhr, wie die Idee der Wissenschaft gebildet und entwickelt wurde, und wie die Begrenzung, Verknüpfung und Begründung des ganzen Systems dadurch immer weiter fortschritt.

§. 7.

Der Inhalt dieser Geschichte ist, wie in jeder andern Geschichte, etwas Geschehenes, Begebenheiten, die in dem Innern des Menschen vorgehen, und an den Geisteswerken, die ihre Resultate sind, dem forschenden Blicke sichtbar werden; das Denken der Männer, welche ihre Talente und Geisteskräfte einer Wissenschaft weihten, und ihr bald einen großeren Umfang und Reichthum, bald in ihrem Innern mehr wissenschaftliche Vollkommenheit zu geben suchten, bald die vorhandene in die Wissenschaft aufgenommene Summe von Erkenntnissen musterten, die Principien genauer prüften und durch das alles einen sicherern methodischen und systematischen Gang einleiteten. Der Inhalt der Geschichte muß mit einem Worte alles umfassen, was sich auf die Materie und Form einer Wissenschaft beziehet. Nicht allein völlig entwickelte Systeme verdienen darin eine Stelle, sondern auch einzelne aufgestellte oder berichtigte Begriffe, Sätze, Grundsätze, Winke, selbst zu-

wei-

weilen Meinungen, die nicht selten von grossem Einfluß auf das Schicksal einer Wissenschaft waren.

§. 8.

Die Form der Geschichte einer Wissenschaft bestehet in der Art und Weise, wie die Begebenheiten, welche ihren Inhalt ausmachen, dargestellt werden. Als Geschichte muß sie das Wirkliche in seinem Zusammenhange nach der Zeitfolge darstellen. Dieses hat sie mit jeder Art Geschichte gemein, und da es ein wesentlicher Character derselben ist, so brauchte es hier von einer Art derselben nicht noch besonders erwiesen zu werden, wenn nicht in einer neuern Schrift wäre behauptet worden, die Zeitfolge stehe mit allem Wissenschaftlichen im Widerspruch; das Mannichfaltige der Geschichte einer Wissenschaft, welches aus Systemen bestehe, dürfe nicht, so wie es sich in der Zeit entwickelt habe, sondern nach der logischen Ordnung seiner Gründe dargestellt werden *). Wenn behauptet würde, daß das Mannichfaltige einer Wissenschaft chronologisch behandelt, die Sätze und

b 2 Grün-

*) Joh. Aug. Grohmann über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Wittenberg, 1797. 8. Der Verf. behauptet das zwar nur von der Geschichte der Philosophie; allein es müßte, wenn es Grund hätte, auch von der Geschichte der Wissenschaft überhaupt gelten.

Gründe derselben, wie sie nach und nach entwickelt würden, aufgestellt werden sollten, so würde das Widersprechende dieses Verfahrens sogleich einleuchten. Aber hier ist nicht von der Form einer Wissenschaft, sondern ihrer Geschichte die Rede, zwischen welcher und der Zeitfolge kein Widerspruch denkbar ist. Wäre aber dieses, so würde folgen, daß die Geschichte einer Wissenschaft etwas ganz unmögliches sey. Damit hat es aber keine Noth. Selbst das Object dieser Geschichte, Wissenschaft, macht darin keine neue Schwierigkeit. Das Wissenschaftliche, was sie behandelt, ist nicht auf einmal mit einem Sprunge entstanden, sondern entwickelte sich aus einem kleinen Keime, und schritt nach manchen Hindernissen, nach mannichfaltigen Verirrungen allmälig der Vollkommenheit entgegen. Und es sollte unstatthaft seyn, diesem Gange der Natur und der Vernunft zu folgen? Oder welcher Nachtheil kann für eine Wissenschaft, in dem Grade der Cultur, den sie in unsern Zeiten erreicht hat, daraus erwachsen, wenn die Geschichte zeigt, wie sie das nach und nach geworden ist, was sie gegenwärtig ist? Weit entfernt, daß dieses ein Fehler seyn sollte, so ist gerade der Hauptzweck dieser Art von Geschichte *die Darstellung der Entwickelung und Bildung der Wissenschaft* nur unter der Bedingung möglich, daß sie chronologisch verfährt. Wenn die Cultur der Wissenschaften einen gewissen Grad erreicht hat, so kann allerdings auch die Vernunft den möglichen Gang der Wissenschaft vorzeichnen, die Schritte berechnen, welche sie vorwärts oder rückwärts thun konnte; allein dies ist in *der Gestalt*

so

so wenig Geschichte, als wenn sie über die künftige Fortbildung speculiren und aus Gründen die Principien und Deductionen, die noch zu versuchen übrig sind, herleiten wollte. Die Beobachtung der Zeitfolge in Darstellung der Begebenheiten ist also das erste Gesetz der Geschichte, welches durch keine Rücksicht aufgehoben werden kann.

§. 9.

Das zweite Gesetz der Geschichte ist: sie muß nur das wirklich Geschehene darstellen. Da die Facta einer Geschichte der Wissenschaften vornehmlich in den Thätigkeiten der Denkkraft in Beziehung auf Wissenschaft, also in Begriffen, Sätzen und Grundsätzen und deren Verbindung zu einem Ganzen bestehen, so kommt es vorzüglich darauf an, diese so bestimmt als möglich in dem Sinne und nach dem Gesichtspuncte ihrer Urheber zu fassen und darzustellen, ihre Verhältnisse und Verbindungen genau zu bezeichnen, mit einem Worte alles so darzustellen, wie es ist gedacht worden. Bestimmtheit und Deutlichkeit der Geschichte.

§. 10.

Das dritte Gesetz betrifft die Verbindung der Begebenheiten. Sie müssen nicht bloß nach ihrer Folge, sondern auch nach ihrem Zusammenhange dargestellt werden; es muß durch die Geschichte klar werden, wie eine Begebenheit die andere veranlaßte, bestimmte und bewirkte. Pragmatischer Geist der Geschichte. Da hier aber die Entwickelung einer Wissenschaft das Object der Geschichte ist, welche nur durch die Thätigkeit des menschlichen Geistes zu Stande

kommen kann, und da dieser durch äußere Begebenheiten bald gehemmt, bald unterstützt, durch das, was vorher von Denkern geleistet worden, bald irre geleitet, bald weiter geführet wurde: so trifft man hier auf einen dreifachen Zusammenhang. Die Begebenheiten stehen nehmlich theils unter einander im Zusammenhange, theils in Verbindung mit dem menschlichen Geiste, theils in Verhältniß mit andern Ereignissen.

Die Begebenheiten stehen erstlich unter einander im Zusammenhange. Die eine ist bald Grund, bald Folge der andern. Wie fruchtbar an Folgen war nicht oft ein Grundsatz, ein Begriff, eine neue Ansicht? Und welchen Einfluß hatten nicht oft die Begriffe, Urtheile und Methoden älterer Zeiten auf die folgende Bearbeitung einer Wissenschaft? Nicht selten beschäftigte ein Irrthum, der sich eingeschlichen hatte, die Denker mehrerer Jahrhunderte, bis er entdeckt und ausgemustert wurde; aber eben so oft fanden auch die Forscher in dem, was in ältern Zeiten vorgearbeitet worden war, Stoff und Anlaß zu neuen Untersuchungen, wodurch sie die Wissenschaften erweiterten. Die Begebenheiten bilden in dieser Rücksicht eine ununterbrochene Kette, und je vollkommener die Verbindung der einzelnen Glieder vor Augen gelegt wird, desto vollkommener ist die Darstellung der Geschichte. Zwar ist diese Verbindung nicht immer klar, oft nur dunkel und verborgen, und nicht selten scheint man auf Lücken zu stoßen, welche keinen Uebergang von dem Vorhergehenden zu dem Folgenden gestatten, aber immer bleibt es doch ein Hauptpunct für den Geschichtsforscher, dem Zusammenhange

hange nachzuspüren, und nicht selten findet er durch unermüdete Aufmerksamkeit auf diesen Gesichtspunct seine Mühe mit unerwarteten Resultaten belohnet.

Die Begebenheiten stehen zweitens im Zusammenhange mit dem menschlichen Geiste. Jede Wissenschaft ist ein Product der Denkkraft. Nichts hat daher einen so entschiedenen Einfluß auf den Gang der Ausbildung einer Wissenschaft, als die Cultur der Vernunft. Die letzten Gründe und Bedingungen alles dessen, was je von Denkern in wissenschaftlicher Rücksicht geleistet worden, sind also nur in dem Denkvermögen aufzusuchen. Die Vernunft mag durch sich selbst oder von außen zur Thätigkeit gereizt werden, so handelt sie doch immer nach ihren Gesetzen, und giebt dem Denken die Richtung, doch allezeit dem Grad der Cultur gemäß, welchen sie errungen hat. Das Gedachte stehet daher mit ihr in Wechselwirkung, es ist Product der Vernunft, und es wirkt wieder auf sie zurück, die Denkkraft hat sich an ihm gebildet, und sie wird zu neuen Thätigkeiten bestimmt. Die Aufsuchung und Darstellung dieses Zusammenhangs ist ein Haupterforderniß einer Geschichte der Wissenschaft, welche in dieser Rücksicht immer auch eine partielle Geschichte des menschlichen Geistes und seiner Cultur ist. Sie kann die Fortschritte und die Ausbildung einer Wissenschaft nicht befriedigend darstellen, noch weniger vollständige Rechenschaft von den Begebenheiten und ihren Ursachen geben, wenn sie nicht das alles in Beziehung auf den menschlichen Geist, und auf sein durch innere Gesetze und äußere Umstände modificirtes Wirken betrachtet.

Da die Cultur des menschlichen Geistes hier von solcher Wichtigkeit und durch die Objecte der Thätigkeit, durch Zustände, Verhältnisse und Beschäftigungen des häuslichen sowohl als bürgerlichen Lebens bestimmt wird, so kommen die Facta einer Geschichte der Wissenschaft endlich drittens auch in Beziehung mit allen diesen äußern Gegenständen, und die Geschichte muß auch auf diesen Zusammenhang der Begebenheiten achten. Wir rechnen hierher 1) die Schicksale, die Talente und Cultur, den Character der Denker, welche sich mit einer Wissenschaft beschäftiget haben. 2) Den politischen, moralischen, religiösen und literarischen Zustand der Nationen, in denen sie lebten. 3) Den Einfluß der Zeitbegebenheiten 4) den Einfluß anderer Wissenschaften, ihrer Cultur und Bearbeitung.

§. 11.

Die eigentliche Aufgabe dieser Geschichte ist aber, die Bildung der Wissenschaft darzustellen. Die drei zuerst aufgestellten Gesetze erfüllen diese Foderung noch nicht, ob sie gleich als nothwendige Bedingungen den Weg dazu bahnen. Die Darstellung des Geschehenen im Zusammenhange ist die Basis, an welcher die Fortschritte in der Bildung der Wissenschaft deutlich gezeichnet werden können. Zu diesem Entzweck ist es nothwendig, die Beziehung, auf welche das Ganze abzweckt, herauszuheben, und dadurch dem Mannichfaltigen Einheit zu geben. Diese Einheit ist die beständige Rücksicht auf die Idee der Wissenschaft. Wenn diese nicht immer im lebhaften Bewußt-

seyn

seyn erhalten wird, jedes einzelne Factum nicht auf dieses Ziel aller Bestrebungen hinweißt, so verliert sich der Geist in dem Detail des Einzelnen, eine Begebenheit verdrängt die andere, und das Ganze schwindet, wie Gemälde der Zauberlaterne, vor den Augen vorüber. Es ist nicht genug, daß der Geschichtschreiber zuweilen darauf zurückführe, indem er den Zustand und Gewinn der Wissenschaft angiebt, wenn nicht die ganze Geschichte so abgefaßt ist, daß die Fortbildung der Wissenschaft als das letzte Resultat sich allenthalben von selbst einpräget. Zweckmäßigkeit der Geschichte.

Nach diesem Gesichtspunct muß die Anlage des Ganzen, die Anordnung der Haupttheile, die Bestimmung der Epochen und Ruhepuncte und die Behandlung des mannichfaltigen Inhalts der Geschichte eingerichtet seyn. Hiernach muß beurtheilet werden, wie viel von den außerhalb den Grenzen der Geschichte liegenden, aber doch auf sie Bezug habenden Thatsachen (§. 10, N. 3) in das Ganze aufzunehmen, und wie es damit zu verbinden sey, ohne die Aufmerksamkeit zu zerstreuen, und den Haupteindruck zu schwächen.

§. 12.

Diese Gesetze sind auf die Geschichte jeder Wissenschaft, sie mag empirisch oder rein seyn, anwendbar. Indessen macht dieser Unterschied der Wissenschaften auch eine verschiedene Behandlungsart in der Geschichte nothwendig, welche durch das Eigenthümliche des Inhalts und der Form bestimmt werden muß. Selbst jede einzelne Wissenschaft giebt eine eigne Propädeutik für

ihre Geschichte, in welcher die allgemeinen Grundsätze nur näher entwickelt und bestimmt werden. Wir können also, ohne uns länger dabei zu verweilen, sogleich zur Bestimmung des Begriffs der Geschichte der Philosophie fortgehen. Unser erstes Geschäfte ist hier, einen Begriff der Philosophie aufzustellen, wie er zu unserm Zweck paßt.

§. 13.

Das Bedürfniß und die Anlage zum *Philosophiren* ist dem Menschen durch die *Vernunft* gegeben. Die Vernunft äußert sich schon auf ihrer niedrigen Stufe als das Vermögen, das Mannichfaltige der Vorstellungen zur Einheit zu verbinden, nach Gründen und Zwecken zu forschen und zu handeln. Jeder nicht ganz rohe Mensch strebt vermöge seiner Vernunft seine Vorstellungen in ein Ganzes zu vereinigen, und seine Bestrebungen unter einem Zweck zu ordnen. Er sucht also für die Summe seiner Kenntnisse, seiner subjectiven Zwecke höhere Gründe und Zwecke. Der Denker in der eigentlichen Bedeutung des Worts gehet aus diesem beschränkten Kreise seines subjectiven Denkens, Wollens, Begehrens heraus, umfaßt die ganze Sphäre der menschlichen Erkenntnisse und Bestrebungen, und forscht nach den absolut letzten Gründen und Gesetzen derselben. Dieses Denken zum Behuf einer Wissenschaft heißt *Philosophieren*; es ist die Aeußerung einer höhern Cultur der Vernunft, die man die wissenschaftliche nennt.

Alle Gegenstände des Philosophierens betreffen entweder das *was ist*, oder das *was seyn soll*. Der

Zu-

Inbegriff der ersten Gegenstände ist die Natur. Das Sollen drückt eine absolute Forderung an den Willen vernünftiger Wesen aus, welche sich auf eine unerklärbare Grundkraft, Freiheit, gründet. Natur und Freiheit bezeichnet also das ganze Feld des Wissens, deren letzte Gründe und Gesetze der Gegenstand der Philosophie ausmachen. Die Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit und ihres Verhältnisses zu einander ist die Idee, welche von der Vernunft unzertrennlich ist, und daher jedem Denker vorschweben muß. Diese Idee umfaßt die Totalität der Erkenntniß in ihrem größten Umfange und in ihrem höchsten Grade der Vollkommenheit; sie begründet und begrenzt den ganzen Kreis menschlicher Erkenntnisse, und enthält die Principien aller Wissenschaften, deren Stelle und Verhältniß in dem System des Ganzen bestimmt ist.

Wir bedürfen hier keines streng wissenschaftlichen Begriffs der Philosophie. Es ist genug, wenn er uns den Anfangs- und Endpunct des Strebens der philosophierenden Vernunft angiebt, das Feld, auf welchem sie thätig ist, und das Ziel, welches erreicht werden soll, bestimmt. Dieses leistet nun jener Begriff. Durch das Object ist der Inhalt und durch das Merkmal Wissenschaft die Form der Philosophie so angegeben, daß zwar das Gebiet der Philosophie von andern abgeschnitten, aber doch noch hinlänglich Raum zu mehreren und schärferen Bestimmungen gelassen ist, die nur das Werk vieler tiefsinniger Untersuchungen sind, mit denen die philosophierende Vernunft nicht anfangen konnte. Daher dürfen

sen sie auch nicht in die Bestimmung des Begriffs der Geschichte aufgenommen werden; denn sonst würde er alles abschneiden, was nicht die strengste Kritik aushält, und nun das, was aus den Arbeiten der Denker vieler Jahrhunderte sich als ächtes philosophisches Gold bewährt hat, also nicht die Vorarbeiten, sondern nur Resultate in sich fassen. Dadurch wäre der größte Theil der Geschichte ausgeschlossen, oder vielmehr sie selbst zernichtet. Natur und Freiheit bezeichnen also das ganze Feld des theoretischen und practischen Wissens, ohne dieses näher zu beschränken, oder die einzelnen Theile nach systematischem Gliederbau zu bestimmen; denn dieses ist selbst erst Gegenstand des Philosophierens. Wissenschaft drückt die Foderung und Bestrebung der Vernunft aus, allen diesen Erkenntnissen systematische Einheit zu geben; die Bedingungen, unter denen dies allein möglich ist, durften aber nicht mit angegeben werden, weil dieses selbst ein Problem für die Philosophie ist. Nur das Eigenthümliche der Vernunft, das Streben nach dem Absoluten, das nichts weiter voraussetzt, konnte in dem Begriff nicht übergangen werden, und daher sagten wir die **Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen.**

§. 14.

Alles Philosophieren ist ein Streben der Vernunft, diese Idee von Wissenschaft wirklich zu machen, und jede Philosophie, welche daraus hervorgehet, stehet mit jener Idee in Verhältniß, und kann nur in Rücksicht auf diese beurtheilet werden, in welchem Grade sie ihr ange-

angemessen ist, und wie weit sie dem Ideal, welches sich die Vernunft zum Ziel eines unaufhörlichen Fortschreitens giebt, sich nähere oder hinter demselben zurückbleibe. Den ersten Denkern schwebte diese Idee bald dunkler, bald deutlicher, bald näher, bald entfernter vor, sie richteten ihr Denken bald unmittelbarer, bald mittelbarer darauf. Die verschiedenen Systeme, welche daraus hervorgingen. sind bald vollkommner, bald unvollkommener in dem Verhältniß, als das Problem der Vernunft deutlich und bestimmt, und die Denkkraft der einzelnen Denker mehr intensive und extensive Vollkommenheit und wissenschaftliche Cultur erreicht hätte. Da also die Philosophie als Wissenschaft nicht auf einmal sondern nach und nach entstanden und das Product mehrerer Denker ist, welche successive ihr Denken darauf richteten, so läßt sich eine Geschichte denken, welche diese fortschreitende Cultur der Vernunft und die almählige Bildung der Philosophie darstellet.

§. 15.

Geschichte der Philosophie ist Darstellung der successiven Ausbildung der Philosophie oder Darstellung der Bestrebungen der Vernunft, die Idee der Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen der Natur und Freiheit zu realisiren. Das Philosophieren ist älter als alle Philosophieen; und es stehet zur **Philosophie** in demselben Verhältniß als das **Streben** zum **Ziele**. Es ist daher ein unrichtiger Ausdruck, wenn man sagt: **die Geschichte**

te *der Philosophie ist die Darstellung der Veränderungen der Philosophie*. Man verkehrt dadurch das richtige Verhältniß zwischen beiden, und spricht von Veränderungen eines Dinges, als wäre es schon vorhanden, welches doch erst ward, und noch im Werden begriffen ist. Dieses Werden und Fortschreiten zum Ziele, das Bilden und Entwickeln ist gerade der wichtigste Gegenstand der Geschichte, und dieses mußte daher auch vorzüglich in dem Begriff der Geschichte ausgedrückt werden.

§. 16.

Nach diesem Begriffe ist der *Stoff* der Geschichte der Philosophie, *alles, was sich auf die Thätigkeit der Vernunft, die Idee der Philosophie zu realisiren, beziehet*. Dieses kann aber von zweierlei Art seyn, insofern es sich unmittelbar, oder unmittelbar darauf beziehet. Der *unmittelbare* Stoff ist das *Denken selbst, welches aus jenem Streben der Vernunft entspringt und auf die Realisirung der Idee abzweckt*, oder mit einem Wort das *Philosophieren*. Da aber dieses nur insofern für die Geschichte gehört, als es historisch beurkundet werden kann, und Denker es in die Sphäre des historischen Wissens gebracht haben, oder mit andern Worten, insofern die Vernunft in der Person von Philosophen sich geäußert hat, in denen sie durch ihre Individualität und andere äußere Verhältnisse modificirt ist, so gehören auch *mittelbar* zum Stoff der Geschichte der Philosophie *Thatsachen, welche*

sich

sich auf die Philosophen und ihre Verhältnisse beziehen.

Es ist für den Geschichtschreiber und Geschichtsforscher keinesweges überflüßig, eine vollständige Uebersicht von dem zu haben, was in die Geschichte gehört. Die Nothwendigkeit dieser vorläufigen Bestimmung ist auch keinesweges verkannt worden, nur die Untersuchung ist noch nicht geendiget. Denn der Inhalt der Geschichte ist weder vollständig noch mit Vermeidung aller einseitigen Willkührlichkeit, wie es der Zweck einer Geschichte der Wissenschaft erfodert, bestimmt worden. So hat auf der einen Seite einer unserer gelehrtesten Geschichtsforscher unstreitig Recht, wenn er das Wachsthum der Wissenschaft für das vornehmste Augenmerk des Geschichtsforschers angiebt; aber einseitig ist es, wenn er hinzusetzt: „er hat demnach bei Jedem sorgfamst auf das zu merken, was er neues „und eignes gesagt hat, und inwiefern „durch ihn neue Begriffe in die Wissen„schaft sind aufgenommen, alte verdeut„licht und besser bestimmt, neue Beweise „und Sätze sind erfunden, oder alte verbessert und berichtiget worden *)" Denn er hat nur die Materie nicht die Form der Wissenschaft vor Augen, er unterscheidet nicht die propädeutischen und eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchungen. In der neue-

*) Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie I Band. Vorrede S. VIII.

neuesten Schrift über diesen Gegenstand werden die nothwendigen Systeme der Philosophie einzig für den Stoff der Geschichte der Philosophie erklärt, und das aus dem Grunde, weil das a priori in dem Vorstellungsvermögen bestimmte nur allein Stoff der Philosophie, und die einzige denkbare Form desselben die systematische sey *). Die verschiedenen philosophischen Systeme sind freilich das Auffallendste und das am meisten Aufmerksamkeit erregende in der Geschichte der Philosophie, aber deswegen nicht der einzige Inhalt derselben. Wenn sie vollständig seyn, und ihrem Zwecke, die Ausbildung der Wissenschaft darzustellen, entsprechend seyn soll, so muß sie alles, was darauf Beziehung hat, nicht bloß Systeme aufnehmen. Einzelne Begriffe und Sätze enthalten oft den Keim zu wichtigen Untersuchungen und großen Aufschlüssen, und bieten dem forschenden Geist ganz neue Ansichten dar. Sollte alles dieses, weil es kein System ist, deswegen keine Stelle in der Geschichte der Philosophie verdienen? Müssen nicht auch die Veranlassungen und Vorbereitungen der Systeme, müssen nicht auch alle propädeutischen Untersuchungen, welche die Absicht hatten, die Philosophie auf den Weg der Wissenschaft zu leiten, sorgfältig aufgesucht und dargestellt werden? — Einige verdienstvolle Schriftsteller haben behauptet, daß in einer Geschichte

*) Grohmann über den Begriff der Geschichte der Philosophie. S. 32.

te der Philosophie nichts Unphilosophisches, das nicht auf Gründen beruhete, oder auf Gründe zurückgeführt werden könnte, also keine bloße Meinung vorkommen dürfe *). So gegründet diese Foderung auch bei dem ersten Anblick scheint, und auch für einen großen Theil der Geschichte ist, so ist sie doch nicht bestimmt genug, daß sie auch nur zum negativen Maaßstabe für die Bestimmung des Inhalts dienen könnte. Es ist nicht zu läugnen, daß etwas, das nicht nur keinen philosophischen Sinn, sondern sogar Unsinn enthält, nicht als Philosophem in der Geschichte der Philosophie darf aufgeführt werden. Daraus folgt aber noch gar nicht, daß auch alle Meinungen oder Behauptungen, die auf subjectiven und objectiv unzureichenden Gründen beruhen, aus ihrem Inhalte ausgeschloßen seyn müßen. Denn wie vieles ist nicht von der Art in den meisten Systemen der besten Philosophen, das für ihre Ansicht begründet, und für andere grundlos ist, oder wie oft ist nicht eine Hypothese der Grund eines philosophischen Systems, und wie ist nicht alles dieses in das Ganze so verwebt, daß es nicht kann getrennt werden? Wenn man den Unterschied zwischen Philosophie und ihrer Geschichte, zwischen dem Inhalte dieser und jener, wie es seyn soll, unterscheidet, so wird man nichts Befremdliches darin finden, daß man in der Geschichte der Philosophie mehreres finden muß, was in

*) Reinhold in Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie 1 St. S. 29.

in die Philosophie als Wissenschaft nicht gehört. Denn jene darf auch nicht diejenigen Gegenstände vergessen, an denen sich der philosophische Geist geübt und gebildet hat, ohne daß durch sie der Inhalt der Wissenschaft bereichert würde.

Der oben aufgestellte Begriff wird uns in den Stand setzen, beide Arten des Stoffs vollständiger angeben zu können.

§. 17.

Alles Philosophiren hat entweder die Propädeutik oder die Wissenschaft selbst zum Gegenstande. I) Die Propädeutik beschäftiget sich mit dem Begriff, Umfang, systematischer Begründung, Eintheilung und Anordnung aller Theile der Philosophie und ihrer Methode. Alle diese Untersuchungen machen einen sehr wichtigen Theil der Geschichte der Philosophie aus, welcher in den meisten Schriften über die Geschichte der Philosophie mit Unrecht übersehen worden ist. Sie kommen entweder als eigne Forschungen vor, oder sind in Systeme, deren Resultate sie sind, verflochten.

II) Das Philosophieren, welches die Wissenschaft selbst zum Gegenstande hat, kann nach Verschiedenheit des Verfahrens, des Zwecks und des Gegenstandes von verschiedener Art seyn. Es ist entweder dogmatisch, oder polemisch, oder skeptisch, oder kritisch; der Zweck ist entweder Erweiterung, oder bessere Cultur des schon angebauten

Feld

Feldes; der Gegenstand entweder schon philosophisch behandelte oder neue Objecte.

§. 18.

Nach diesen Gesichtspuncten begreift der Inhalt der Geschichte der Philosophie folgende Gegenstände.

1) Entwickelung des Begriffs der Philosophie.
2 Bestimmung des Gebiets und Umfangs der Philosophie.
3) Systematische Eintheilung und Anordnung ihrer Theile.
4) Untersuchungen über die Methode.
5) Untersuchungen über die Möglichkeit und Bedingungen der Philosophie als Wissenschaft.
6) Untersuchungen über das Princip der Philosophie.
7) Philosophische Systeme als Versuche, das Mannichfaltige philosophischer Erkenntnisse unter Principien systematisch zu verbinden oder als Versuche, die Idee der Philosophie zu realisiren, welche in Rücksicht auf Umfang und Form sehr mannichfaltig seyn können, je nachdem der Kreis des Philosophierens enger oder weiter, die Cultur der Vernunft und der wissenschaftliche Geist einen höhern oder niedern Grad erreicht hat, und die Vernunft von dem Bedingten zu den Bedingungen oder von diesen zu dem Bedingten fortgehet.
8) Die Trennung, Bearbeitung einzelner systematisch abgesonderter Theile der Philosophie, ihre Verbindung unter einander.

9) Theorien und Untersuchungen über einzelne Gegenstände.

10) Bereicherung durch einzelne Begriffe und Sätze.

11) Durch das schon Vorhandene veranlaßte Untersuchungen, als Berichtigung und Verbesserung des Formellen und Materiellen, Streitigkeiten, skeptische Discussionen.

12) Winke, Probleme, aufgehellte Schwierigkeiten, überhaupt auch was Stoff und Reiz dem künftigen Forschungsgeiste gab.

13) Eine besondere Auszeichnung verdienen bei allen diesen Numern die Principien und die Methode, die dabei befolgt worden, die Gesichtspuncte und Ansichten, welche den philosophischen Geist leiteten, und überhaupt die formelle Beschaffenheit der Philosopheme.

§. 19.

Der mittelbare Stoff der Geschichte der Philosophie begreift diejenigen Thatsachen, welche sich auf die Philosophen und ihre Verhältnisse beziehen. Denn auf ihr Philosophieren hat die Bildung ihres Geistes und Characters den nächsten Einfluß. Diese ist aber das Resultat vieler äußern Umstände, Lagen und Verhältnisse. Der Zustand der Nation, in welcher sie lebten, gewisse Zeitverhältnisse und Begebenheiten geben gewöhnlich dem Geiste eine besondere Richtung, Stoff und Veranlassung zum Denken, befördern oder hemmen den Forschungsgeist. Die Cultur der einen Wissenschaft steht mit allen übrigen in näherer oder entfern-

fernterer Verbindung. Selbst die Sprache, in welcher ein Philosoph denkt und schreibt, ist hier nicht gleichgültig. Also gehören für die Geschichte der Philosophie auch folgende Materialien.

1) Das Leben und die Schicksale der Philosophen, die Eigenthümlichkeit und Cultur ihres Geistes, ihr Character, ihre Geisteswerke.

2) Die Sprache, die zum Organ ihres Denkens diente; ihre Tauglichkeit zur Philosophischen Sprache; ihre fortschreitende Cultur.

3) Der politische, religiöse und moralische Zustand der Völker und Zeiten.

4) Die Beschaffenheit der wissenschaftlichen Cultur. Welche Wissenschaften und mit welchem Geiste sie bearbeitet wurden.

Hier müssen wir aber einem Einwurfe begegnen. Wird nicht der Stoff der Geschichte zu einer zu großen Masse anwachsen, welcher keine Form mehr angepaßt werden kann? Wird nicht der Geschichtsforscher zerstreuet werden, wenn er alle diese Gegenstände fassen soll? Und wie wird der Leser in einem solchen weitschichtigen Werke sich orientiren können? — Allein wir bestimmen hier die Materialien der Geschichte, unbekümmert, bis zu welchem Umfang sie dadurch ausgedehnt werde, oder werden könne, blos allein ihrem Zwecke gemäß, die allmählige Bildung der Philosophie als Wissenschaft zu zeigen. Diesem Zwecke muß die Wahl und die Anordnung den Materialien unterworfen bleiben. Der Geschichtsschreiber, der diese Idee fest zu halten weiß, wird auch dafür sorgen, daß auch bei noch

so reichhaltigen Stoffe das Ziel, auf welches alles sich beziehet, nicht einen Augenblick dem Auge entrückt werde, und unter dieser Voraussetzung befördert die vollständige Kenntniß aller Thatsachen, wenn ihre Summe auch noch so groß wäre, den Zweck der Darstellung durch lebendigeres Interesse und innigern Zusammenhang, anstatt, daß sie ihn hindern sollte. Jeder Nachtheil, der noch etwa aus einem zu großen Reichthum der Materialien entstehen könnte, muß durch die Methode entfernt werden. Dazu bietet auch selbst die Unterscheidung einer doppelten Art von Materialien, der unmittelbaren und mittelbaren, von selbst die Hände, da die letzten jederzeit den erstern untergeordnet werden müssen.

§. 20.

Alles kommt also darauf an, wie diese Materialien zusammengestellt, und zu einem Ganzen vereiniget werden, welches dem Zweck der Geschichte entspricht. Der Zweck ist schon durch den Begriff der Geschichte ausgedrückt, und durch ihn wird die Form bestimmt. Wenn die Geschichte der Philosophie, die auf die Realisirung der Philosophie als Wissenschaft gerichtete Thätigkeit der Vernunft, oder ihre allmälige Bildung darstellen soll, so müssen die Handlungen der Vernunft, wie sie erfolgt sind, nach ihrem wahren Sinn und Geist, im Zusammenhange und in Beziehung auf das letzte Ziel alles Strebens der Vernunft dargestellt werden.

Diese vier Eigenschaften, die Zeitfolge, die Wahrheit und Bestimmtheit, der pragmatische

Geist

Geist, und die Zweckmäßigkeit machen zusammen genommen die Form dieser Geschichte aus. Keine dieser Eigenschaften ist entbehrlich, jede setzt die andere voraus, und nur durch ihre Vereinigung kann der vollständige Zweck der Geschichte erreicht werden. Ohne die erste, zweite und dritte ist keine Geschichte, ohne die vierte keine Geschichte der Philosophie möglich. Die Bildung der Wissenschaft läßt sich nicht darstellen, wenn die Handlungen der Vernunft nicht im Zusammenhange und nach der Zeitfolge mit Bestimmtheit und Treue erkannt werden.

§. 21.

Die Begebenheiten müssen nach der Zeitfolge dargestellt werden. Dies erfodert schon der Charakter einer Geschichte. Diese Foderung ist aber hier theils höhern Gesichtspuncten untergeordnet, theils kann sie nicht in solcher Strenge, als bei andern Geschichten, erfüllt werden. Die Begebenheiten müssen nehmlich zwar, wie sie auf einander folgen, erzählt werden, aber doch so, daß die zusammenhängenden Reihen nicht durch Einschiebung anderer unterbrochen werden. Wenn z. B. die Geschichte auf einen Philosophen kommt, dessen Denken auf ein bestimmtes Ziel gerichtet war, so muß diese ganze Reihe von Thätigkeiten im Zusammenhange dargestellt werden, wenn auch indessen in derselben Zeit mehrere Denker ein ganz verschiedenes Ziel verfolgten. Ohne diese Einschränkung würde die Geschichte der Philosophie zu einer bloßen Chronik, oder da diese

nicht einmal möglich ist, zu einem bloßen Verzeichniß von Gedanken und Begebenheiten werden.

Die Begebenheiten, welche die Geschichte der Philosophie erzählt, haben nehmlich das Eigenthümliche, daß sich ihr Zeitverhältniß zu andern gleichzeitigen Begebenheiten nicht genau bestimmen läßt. Es giebt keine Tagbücher, in welchen die Denker ihre Gedanken in der Ordnung, wie sie sich entwickelten, eingetragen hätten, daß man ihre Zeitstelle in Beziehung auf andere nach festen Puncten bestimmen könnte. Ihr Denken macht eine eigne Reihe von innern Handlungen und Wirkungen aus, die zwar mit andern Reihen in Wechselwirkung stehen kann, aber für sich doch als ein Ganzes besteht und als solches dargestellt werden muß.

Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in mehrere Abschnitte, welche ein partielles Ganzes für sich bilden, und zusammen die ganze Sphäre der Geschichte erfüllen. Die Verbindung der Abschnitte zu einem Ganzen verstattet nur allein die *synchronistische Ordnung*, nicht aber die einzelnen Abschnitte selbst. Die festen Puncte, an welcher diese Ordnung fortläuft, ist *das Leben und die Zeitfolge der Schriften der Philosophie*. So wie ein Philosoph auf dem Schauplatz der Geschichte auftritt, beginnt auch eine neue Reihe von Philosophemen, die entweder ganz original ist, oder zum Theil das Resultat des vorhergehenden Philosophirens ist. Dieser Realzusammenhang der Philosopheme kann nur an dem Faden der Zeitfolge bestimmt dargestellt werden, zu welchen das Leben und die Zeitfolge der Schriften die Data geben muß.

§. 22.

§. 22.

Die Geschichte der Philosophie muß wahre Facta aufstellen. Sie müssen also historisch begründet seyn, ihre Wirklichkeit muß aus Quellen und Denkmälern beglaubiget werden können. Diese historische Wahrheit wird nicht allein von äußern sondern auch von innern Begebenheiten gefodert. Auch das Denken, mit seinen Gründen und Folgen muß mit Zeugnissen belegt werden. Historische Wahrscheinlichkeiten können zwar nicht ganz ausgeschlossen werden, wenn die Quellen nicht ganz vollständig oder nicht zuverläßig genug sind, wenn sich Lücken finden, die durch nichts Gewisses ausgefüllt werden können, wenn Begebenheiten vorkommen, deren Gründe zu entdecken nur einer glücklichen Combination überlassen sind: aber dann müssen sie sich doch auf gewisse historische Facta gründen, und an dieselben anschließen.

Es ist aber nicht genug, daß Philosopheme, welche den Hauptgegenstand dieser Geschichte ausmachen, historisch wahr und aus Quellen beglaubiget sind, sie müssen auch in dem bestimmten Sinne und Geiste ihrer Urheber dargestellt werden. Wir nennen dies im Gegensatz der historischen, die logische Wahrheit und Bestimmtheit der Geschichte. Die Geschichte muß uns nach diesem Gesetze in den Gesichtspunct eines Denkers setzen, seine Ansicht der Dinge und sein Ziel, wornach er strebt, mit aller Individualität zeichnen, seine Behauptungen in diesem Geiste und nach ihren Beziehungen darstellen, seine Begriffe

 auf

auf ihre Merkmahle zurückführen, die Sätze in ihrem Zusammenhange und Abfolge aufstellen.

§. 23.

Die Geschichte der Philosophie muß die Facta im Zusammenhange darstellen. Dieses muß nach drei verschiedenen Rücksichten geschehen.

1) In Rücksicht auf die philosophischen Facta selbst, insofern sie unter einander als Grund oder Folge im Zusammenhange stehen. Ein Philosophem kann den Stoff zu einem andern enthalten, die Materie oder die Form eines neuen Gedankens bestimmen, oder auf eben diese Art durch ein anderes bestimmt seyn. Es ist also unter einer Reihe von Philosophemen eine Verkettung denkbar, welche von einem zum andern führt. Diese Verbindung ist bald offenbarer bald verborgener, bald näher bald entfernter, bald vollständiger bald unvollständiger.

2) In Rücksicht auf den menschlichen Geist und ins besondere die Vernunft. Alle Philosopheme entspringen aus dem Streben der Vernunft, Einheit in die gesammte menschliche Erkenntniß zu bringen, das Ganze auf Principien zurückzuführen, oder aus Principien abzuleiten. Dieses ist Bedürfniß und Gesetz der Vernunft, und sobald sie zur Kenntniß ihrer selbst gelangt, wird dieser Drang unaufhaltsam. Ihr Wirken ist aber nicht regellos. Die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes leiten dieses Denken und Forschen nach mannichfaltigen Richtungen und Modificationen. Die Philosopheme stehen also in einem Kausalver-

hält-

hältniß mit dem menschlichen Geiste, insofern sie aus ihm entsprungen, und den Gesetzen desselben untergeordnet sind. Alles Denken wirkt aber auch wieder auf die Quelle zurück, aus der es entsprungen ist, insofern es auf mannichfaltige Weise zur Cultur des menschlichen Geistes beiträgt. Das Denkvermögen findet darin neuen Stoff und Reiz zum Denken, entwickelt sich daraus neue Ansichten, und verdeutlicht sich an demselben die Gesetze des Denkens, abstrahirt daraus zweckmäßige und fehlerhafte Methoden. Das Philosophieren und die Objecte desselben werden also gleichsam eine Schule für die Vernunft zur Entwickelung, Uebung und Vervollkommnung ihrer Thätigkeit.

3) In Rücksicht auf äußere Ursachen, Verhältnisse, temporelle und locale Umstände, welche auf die Cultur des menschlichen Geistes bald einen heilsamen bald einen schädlichen Einfluß haben; als Staatsverfassung, Denkfreiheit oder Einschränkung derselben, Religion, moralischer Zustand der Völker, Beschaffenheit der wissenschaftlichen Cultur. Insofern diese Ursachen auf den menschlichen Geist wirken, stehen auch die Philosopheme in einem Causalverhältniß mit diesem.

Die Geschichte der Philosophie muß also diesen dreifachen Zusammenhang darstellen, wenn sie dieses Namens würdig seyn soll. Ohne die Rücksicht auf denselben liefert sie, gleich Chroniken, nur Verzeichnisse von Begebenheiten; und nur durch sie allein erhält sie pragmatischen Werth, dessen Mangel sie aller Ansprüche auf eine Geschichte der Philosophie beraubt. Die Entwickelung und Fortbildung der

Philo-

Philosophie als Wissenschaft kann auf keine andere Weise geschichtlich dargestellt werden, als wenn an den Philosophemen gezeigt wird, wie die Vernunft entweder frei ohne äußere Veranlassung, oder durch äußere Ursachen gereizt und bestimmt, wirkte, sich an den Objecten ihres Denkens übte und ausbildete, und zur Realisirung der Idee einer Wissenschaft, die das Maximum und Absolute alles Wissens in sich faßt, mit immer größerer intensiven und extensiven Kraft fortstrebte; wenn sie alle inneren und äußeren Ursachen zusammenfaßt, und das Resultat, das sie herbeiführten, mit aller möglichen Deutlichkeit darstellet.

§. 24.

Durch die Rücksicht auf den Zusammenhang der Begebenheiten kommt Einheit in das Mannichfaltige der Geschichte: diese wird vollendet durch die Beziehung auf die Idee der Philosophie als Wissenschaft. Es ist nicht genug, daß die Philosopheme in ihrer Verbindung mit der Vernunft dargestellt werden, wie sie aus ihr entspringen und ihren Gesetzen unterworfen sind, wenn nicht zugleich das Ziel, auf welches alles Streben der Vernunft gerichtet ist, ausgezeichnet und herausgehoben wird. Jede Begebenheit stehet zwar mit andern im Zusammenhang, und das Kausalverhältniß läßt sich auf jedes Philosophem anwenden, insofern es aus der Vernunft entspringt, und auf diese wieder zurückwirkt; allein diese Verbindung giebt dem Inhalt der Geschichte noch nicht eine allgemeine Beziehung, wodurch sie ein Ganzes wird, sondern betrift

trift nur das Verhältniß einzelner Begebenheiten zu einander und zu der Vernunft. Jene Einheit, welche schon in dem Begriff einer Geschichte einer Wissenschaft angedeutet wird, kann nur durch die Einheit des Zweckes, für welchen die Vernunft thätig ist, in das Mannichfaltige der Geschichte der Philosophie gebracht werden. Durch sie bekommen alle Systeme und Theorien, alle Versuche und Bemühungen, wenn sie auch noch so sehr von einander an Inhalt und Gehalt abweichen, sie mögen gelungen oder mißlungen seyn, ja selbst Irrthümer, Beziehung auf einen Punct, welcher die Vernunftidee der Philosophie ist. Auf sie muß daher in der Geschichte der Philosophie alles bezogen; nur an ihrer Hand kann der oft labyrinthische und räthselhafte Gang der Vernunft verfolgt, und der Fortschritt oder der Zurückgang auf dem Wege zur Wissenschaft kenntlich gemacht werden. Diese Foderung vereiniget alle vorigen, weil sie die höchste ist, und giebt der Geschichte der Philosophie erst ihre eigenthümliche Form und ihre Zweckmäßigkeit.

§. 25.

Diese Regel, welche die beständige Rücksicht auf das Verhältniß der Philosopheme zur Idee der Philosophie als Wissenschaft in sich faßt, bietet uns einen sichern Maaßstab zur Bestimmung des Unterschiedes der Geschichte der Philosophie von ähnlichen geschichtlichen und wissenschaftlichen Arbeiten, einen richtigen Gesichtspunct für die Auswahl, Verbindung und Vertheilung der Materialien, und endlich eine zuver-

lässige Norm zur Beurtheilung des wahren Werths aller über die Geschichte der Philosophie geschriebenen Werke dar.

§. 26.

Die Geschichte der Philosophie unterscheidet sich von andern Arten der Geschichte, theils durch den Inhalt und den Gegenstand, theils durch ihre Form. Die erstere Unterscheidung bedarf keiner besondern Erörterung; denn wer verwechselt wohl die Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Völker oder Staaten, der Gelehrsamkeit und anderer Wissenschaften? Die zweite hat zwar nicht mehr Schwierigkeit, als die erste; da aber die Aehnlichkeit oder Verwandschaft des Inhalts leicht Verwirrung und Verwechselung verursachen kann, so ist zum wenigsten eine Aufzählung der verwandten Geschichten nebst ihren Unterscheidungsmerkmalen nicht überflüssig.

Die Geschichte der Philosophie unterscheidet sich durch ihre Form von der Literärgeschichte der Philosophie. Diese handelt von dem Leben, Schicksalen und Schriften der Philosophie, würdiget den Werth derselben, und schildert ihren Einfluß auf die Litteratur. In jener können alle diese Materialien zum Theil auch vorkommen, aber sie sind einem höhern Gesichtspuncte untergeordnet. Indem die Literärgeschichte sich damit begnüget, die Verdienste und Merkwürdigkeiten einzelner Philosophen auszuzeichnen, beziehet die Geschichte der Philosophie alles auf die Bildung und Entwickelung der Wissenschaft. Hier ist die Wissenschaft, dort ist

der

der Philosoph der Mittelpunct, an den sich alles anschließt.

Eben dieser Unterschied findet auch zwischen den Biographieen der Philosophen und der Geschichte der Philosophie statt.

Noch weniger aber kann die Geschichte der Philosophie mit einer bloßen Darstellung philosophischer Systeme verwechselt werden, welcher der historische Character ganz und gar fehlt. Die Systeme können nehmlich als ein Ganzes von Erkenntnissen aus Principien nach ihrer Beziehung auf die Vernunft und ihre Gesetze ohne Rücksicht auf ihre Entstehung und Bildung dargestellt, systematisch geordnet, nach ihren Principien beurtheilet, nach ihren Folgen gewürdiget werden. Dieses ist weder Geschichte der Systeme noch der Philosophie, sondern nur eine philosophische Betrachtung der ersten. Die Geschichte der Philosophie stellt auch die Systeme dar; aber wie sie entstanden sind, nach der Zeitfolge in ihrer Beziehung auf die Idee der Philosophie als Wissenschaft. Kurz jene verhält sich zu dieser, wie Deduction aus Gründen zur Geschichterzählung.

§. 27.

Die Geschichte der Philosophie enthält einen sehr mannichfaltigen Stoff. Ihre Materialien greifen in die Geschichte der Menschheit, des menschlichen Geistes, der Völker und Staaten, der Religionen, anderer Wissenschaften, in die Lebensbeschreibung und Litterärgeschichte der Philosophen ein. Die Vollständigkeit

und

und Zweckmäßigkeit ihrer Bearbeitung erfodert Beiträge aus allen diesen verschiedenen historischen Wissenschaften. Es giebt aber eine gewisse Grenze, über welche diese Vollständigkeit nicht hinausgehen darf, ohne in zweckwidrige Ueberladung auszuarten. Nur soviel darf nehmlich aus jenen Zweigen der Geschichte aufgenommen werden, als zur Erklärung der Begebenheiten und des Fortganges der philosophierenden Vernunft auf dem Wege zur Wissenschaft nothwendig ist. Die Einheit der Geschichte verträgt sich nur mit einer bestimmten Quantität des Stoffes; ist dieser verhältnißmäßig zu groß, so wird der Geist zerstreuet, und kann nicht mit unverwandtem Blick das Ziel verfolgen, auf welches sich alle Begebenheiten beziehen müssen.

§. 28.

Es ist zwar eben nicht sehr philosophisch, bei wissenschaftlichen Angelegenheiten immer zu fragen: cui bono, wenn man außer wissenschaftlichen Zwecken noch einen andern Vortheil erwartet; es ist aber im Gegentheil gar wohl mit der Würde der Wissenschaften vereinbar, ihren Werth und ihren Einfluß auf andere Wissenschaften, auf den menschlichen Geist und mit einem Wort ihr wissenschaftliches Verhältniß zu untersuchen. Denn sie machen nur eine große Kette aus, an welcher alle Glieder näher oder entfernter zusammenhängen, und als Erzeugnisse des menschlichen Geistes wirken sie auf das Princip, das ihnen ihren Ursprung gegeben, zurück. Indem wir also ein Glied von der Kette heraus nehmen, und es für sich betrachten, setzen wir es wieder

der dadurch mit dem Ganzen in Verbindung, daß wir den Einfluß desselben auf das Ganze oder mehrere Theile desselben zeigen.

§. 29.

Je bedeutender der Rang der Philosophie in der Reihe der Wissenschaften ist, desto beträchtlicher muß auch der Werth der Geschichte der Philosophie blos in dieser Rücksicht seyn, vorausgesetzt, daß sie das ist, was sie seyn soll. Wenn die Philosophie die Wissenschaft der höchsten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit ist, wenn sie die Principien des Denkens und Erkennens, den letzten Zweck alles menschlichen Strebens, aus der unveränderlichen Gesetzgebung der Vernunft aufstellt, und dadurch Gesetzgeberin des Menschengeschlechts wird, wenn sie die Pflichten und Rechte, worauf die Würde des Menschen ruhet, durch wissenschaftliche Erkenntniß gründet, befestiget, gegen trügliche Verdrehungen und Verfälschungen sichert, so hat gewiß die Geschichte, welche die Entstehung und Bildung dieser Wissenschaft treu darstellt, für jeden Gelehrten und gebildeten Menschen ein großes Interesse. Es ist eine so natürliche Wißbegierde, bey jedem Gegenstande, der sich dem menschlichen Geiste darstellt, zu fragen, wie und auf welchem Wege er das geworden ist — und diese Wißbegierde sollte hier bei der Wissenschaft, welche die menschliche Vernunft von jeher beschäftiget hat, nicht rege werden? Nein eben das Interesse, welches die Vernunft unaufhörlich treibt, jene Wissenschaft zu vollenden, bestimmt sie auch, die Schritte, welche die Vernunft darin vor-

 wärts

wärts gethan hat, wieder rückwärts zu verfolgen, und sich dadurch von dem Gange ihrer Cultur und ihrem Wirken Rechenschaft zu geben. Und wenn auch diese Schritte nicht immer Fortschritte sondern oft, ja mehrmals Fehltritte wären, wenn die Geschichte größtentheils nur Verirrungen und Verblendungen der Vernunft zu erzählen hätte, so ist es nichts desto weniger interessant, den Gang der Cultur auch in den Verirrungen der Vernunft zu verfolgen. Freylich kommt hier alles auf die Behandlung an. Ein bloßes Register von Fehltritten der Vernunft ist eben so zurückstoßend und so wenig lehrreich, als ein Roman, der von dem Helden nichts als Albernheiten zu erzählen weiß, ohne durch philosophische Beobachtungen und Reflexionen ein Interesse zu erwecken. Wie sehr würde man sich aber irren, wenn man die Geschichte der Philosophie ihrem Inhalte nach mit einem solchen Romane in Parallele setzen wollte. Denn die Verirrungen sind selbst oft richtige aber einseitige Entdeckungen, und alle sind Folgen eines richtigen in ihrer Natur gegründeten Bestrebens, welches nur dadurch irre führte, daß das Ziel und die Mittel dazu nur nach vielen auch fehlgeschlagenen Versuchen richtig bestimmt werden konnte.

Die Geschichte der Philosophie hat eine eigne Art von Würde, die sie dadurch erhält, daß sie die Thätigkeit der Vernunft für einen Vernunftzweck darstellt. Durch Beziehung auf diesen Zweck bekommt auch ein mißlungener Versuch, eine unbefriedigende Theorie, die isolirt als verächtlich erscheint, einen gewissen Werth, der um so höher steigt, je mehr diese Ver-

Versuche aus einer reinen Quelle entsprangen, und keine andern Triebfedern mit im Spiele waren. Es liegt dieser Geschichte nur ob, diese Würde, welche sie dem Gegenstande verdankt, auch durch die Form, durch die Behandlung des Stoffes, sich zu eigen zu machen.

§. 30.

Durch den geschichtlichen Stoff steht die Geschichte der Philosophie mit allen Zweigen der Geschichte in der engsten Verbindung. Alle Begebenheiten, als gleichzeitig oder auf einander folgend, machen ein großes Ganze aus, in welches sich die einzelnen historischen Wissenschaften getheilt haben, um durch Zusammenfassung des Gleichartigen die Uebersicht des Ganzen zu erleichtern. Alle diese abgesonderten Theile der Geschichte stehen auch nach ihrer Trennung noch in enger Verbindung mit einander, der Stoff des einen greift oft in den andern ein, und der Zusammenhang der Begebenheiten erhält nicht selten erst aus einem andern volle Aufklärung.

So stehet die Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Menschheit, der Kultur der Wissenschaften, der Staaten und Kirche in Verbindung. Je nachdem das Verhältniß der Philosophie zu andern Wissenschaften, zum Staat und zur Kirche war, je mehr sie Einfluß auf alle Zweige des menschlichen Denkens und Handelns hatte, je weniger die Vernunft unter dem Zwang einer fremden Auctorität frei wirken konnte, desto größer ist dieser wechselseitige Einfluß aller Zweige der Geschichte auf einander.

§. 31.

Dem Denker bietet die Geschichte der Philosophie einen reichlichen Stoff zu lehrreichen Betrachtungen und Reflexionen über das Philosophieren, über die Entwickelung der Vernunft, über den Gang und die Ausbildung der Philosophie dar.

Selbst das Studium dieser Geschichte hat manchen vortheilhaften Einfluß auf die Bildung des Geistes. Die mannichfaltigen Kenntnisse, welche es erfodert, die Betrachtung, Beurtheilung und Vergleichung so mannichfaltiger Denkarten und Philosopheme, die Verfolgung einer Idee unter so verschiedenen Einkleidungen, alles dieses setzt alle Kräfte des Geistes in Thätigkeit und Uebung. Selbstdenken und consequent Denken kann zwar weder dieses noch sonst ein Studium geben, wo es nicht die Natur geschenkt hat; ist aber dieses Talent vorhanden, da findet es gewiß hier vorzüglich Nahrung. Nirgends kann auch das einseitige Denken mehr verhindert werden, als hier, wo man genöthiget ist, in das Gedankensystem anderer Denker einzudringen, ihre Gesichtspuncte sich zu eigen zu machen, und mit ihnen eine Sache von so verschiedenen Seiten zu betrachten.

Die Geschichte der Philosophie stellet uns die Vernunft von ihrer erhabenen Seite, in ihrem göttlichen Streben nach Wahrheit dar, ohne uns ihre Schwächen zu verbergen, da sie uns ihre Verirrungen und Verstrickungen in leere Grillen zeigt; sie giebt uns ein treues Gemälde von der Vergänglichkeit menschlicher Meinungen, und dem immer siegreichern Kampfe der Vernunft mit Irrthum und Aberglauben. Sie lehrt uns

und dadurch, mit standhaftem Muth und Eifer für die Rechte der Vernunft zu streiten, aber auch bei allem Interesse für Wahrheit nie Bescheidenheit und Humanität zu vergessen.

§. 32.

Zufällig kann das Studium der Geschichte der Philosophie Schaden stiften, wenn man übertriebene Foderungen an dieselbe macht, oder Vorurtheile über ihren Werth mitbringt. Wer in ihr nur ausgemachte Wahrheiten zu finden glaubt, wer in ihr nicht bloß mit andern denken und philosophiren, sondern selbst Philosophie lernen, oder nur mit mehrerern Systemen bekannt werden will, um eins davon, oder aus allen, was ihm am besten dünkt, anzunehmen; der verkennet den wahren Werth und Zweck dieser Geschichte, und muß sich den Schaden selbst zurechnen, wenn er, ohne sichern Compaß auf einem Meere von Meinungen herumgetrieben, zuletzt entweder selbst an der Vernunft irre wird, und in einen unfruchtbaren Skepticismus verfällt, oder in den Fesseln fremder Auctorität das Selbstdenken verlernet.

Zweiter Theil.

Methodologie der Geschichte der Philosophie.

§. 33.

Die Methodik enthält Regeln für die Aufsuchung, Bearbeitung und Verbindung der Materialien zu einem Ganzen. Der eigenthümliche Stoff und Character, welche in dem Begriff der Geschichte der Philosophie enthalten sind, sind hier als Grundsätze zu betrachten, nach welchen diese Regeln bestimmt werden müssen.

Die Regeln sind theils allgemeine, theils besondere. Die letzten haben die speciellere Bearbeitung der Geschichte nach Verschiedenheit der Gegenstände und besondern Zwecke zum Objecte; die ersten sind auf keinen besondern Zweck eingeschränkt, sondern finden durchgängig statt. Beide betreffen theils die Materialien, Geschichtsforschung, theils die Bearbeitung derselben, Geschichtsdarstellung.

§. 34.

Die Geschichtsforschung hat den Zweck, die Materialien der Geschichte der Philosophie vollständig,

dig, bestimmt, und unverfälscht aus ihren Quellen aufzusuchen und zu sammlen. Die Erfüllung dieser Foderungen setzt voraus 1) die Kenntniß dessen, was man zu suchen hat; 2) die Kenntniß der Quellen und ihrer Beschaffenheit; 3) die gehörige Benutzung derselben.

§. 35.

Da die Materialien einer Geschichte nur aus Quellen geschöpft werden können, die nur eine empirische Erkenntniß gewähren; so ist es zwar unmöglich, vorher zu wissen und gleichsam festzusetzen, was man finden solle; aber es ist von großem Nutzen, zu wissen, was man zu suchen habe. Der Forschungsgeist hat dann einen festen Punct, der ihn vor dem unsichern Herumtappen, unstäten Herumschweifen, und dem Zusammenraffen auf das Gerathewohl sichert; es ist ihm bestimmt, wornach er forschen soll, ohne ein bestimmtes Resultat finden zu wollen, wodurch die Unpartheilichkeit und Lauterkeit der Thatsachen gefährdet würde.

Man muß sich also bestimmte Gesichtspuncte vorzeichnen, die den Forschungsgeist leiten, um die Quellen desto sorgfältiger studieren und bestimmtere Resultate finden zu können. Diese Gesichtspuncte können nichts anders seyn, als gewisse Rubriken, welche alle Materialien unter sich begreifen, bestimmte Fragen, zu deren Beantwortung der Stoff in den Quellen aufgesucht werden muß.

Es würde überflüßig seyn, diese Gesichtspuncte hier umständlich anzugeben, da sie sich aus dem, was wir

oben über den Inhalt und Form der Geschichte gesagt haben, von selbst ergeben. (Man sehe §. 17 — 19).

§. 36.

Die Quellen, aus denen die Materialien müssen geschöpft werden, sind theils die Schriften der Philosophen selbst, theils andere literarische Werke. Die ersten, die reichhaltigste Quelle für den Geschichtsforscher, sind entweder systematisch oder nicht systematisch geschrieben. Die zweiten enthalten entweder Nachrichten und Untersuchungen über Philosopheme, oder andere historische Facta, welche vorzüglich mittelbar in den Inhalt der Geschichte der Philosophie gehören. Da diese letzten von so mannichfaltiger Art sind, daß nicht leicht eine Schrift gefunden wird, welche nicht zum wenigsten hie und da etwas Brauchbares für den Geschichtsforscher enthält, so ist es unmöglich, über diese Klasse von Schriften etwas zu sagen. Jene sind aber von verschiedener Art und Beschaffenheit; gleichzeitig oder nicht gleichzeitig, bloße Compilationen, oder mit Kritik und Quellenstudium geschrieben.

Bei den philosophischen Schriften muß vorzüglich ihre Aechtheit und die Zeit ihrer Verfertigung ausgemacht seyn, um nichts, als wahre Facta aufzunehmen, und die fortschreitende Cultur der Vernunft Schritt vor Schritt verfolgen zu können; bei den historisch philosophischen ist ihre Brauchbarkeit vor allem Gebrauche zu bestimmen.

§. 37.

§. 37.

Diese Quellen sollen hier dazu gebraucht werden, um die Materialien der Geschichte der Philosophie zu sammlen. Die Materialien sind theils unmittelbare theils mittelbare, Philosopheme und ihr Zusammenhang mit äußern Ursachen. (§. 17).

Die Philosopheme müssen vorzüglich aus den Schriften der Philosophen selbst genommen, die andern Schriften nur als Nebenquellen gebraucht werden. Denn kein anderer Schriftsteller kann uns so zuverläßige Nachrichten über das, was ein Philosoph und wie er gedacht, geben, als wir sie in seinen eignen Schriften finden. Nur dann, wenn man die Hauptsätze eines Denkers aus zuverläßigen Quellen genommen hat, können auch die Nebenquellen mit Nutzen gebraucht werden, um die Reihe der Philosopheme zu vervollständigen, und manche andere Facta aufzusuchen, welche Licht über den Geist und Inhalt eines Systems verbreiten, oder Aufschlüße über den Gang der philosophirenden Vernunft enthalten.

Bei systematischen Schriften ist das System leicht zu finden, man darf nur auf die Principien und die Verbindung des Ganzen merken. Aber der Forscher darf nicht aus den Augen lassen, ob das Princip bestimmt und deutlich ausgedrückt ist, ob nicht manche Nebenideen oder Voraussetzungen, die dem Denker nur dunkel vorschwebten, Einfluß auf die Principien und auf die Unterordnung der übrigen Sätze hatten. Bei unsystematischen Schriften hat die Erforschung des

Gedankensystems mehr Schwierigkeit. Zuerst muß man sich in den Gesichtspunct des Denkers versetzen, und seinen Zweck mit größter Bestimmtheit fassen; dann den Hauptsatz aufsuchen, und sehen, welche Folgerungen aus ihm abgeleitet, welche Gründe für den Beweis desselben angeführet werden, bis man die vollständige Reihe der Sätze in ihrer bestimmten Ordnung zusammengefaßt hat. Auch alle philosophischen Gedanken, Winke, Zweifel, die nur in irgend einer Schrift vorkommen, muß sich der Forscher sorgfältig sammlen, wenn sie auch in kein System gehören.

Eine Untersuchung anderer Art ist die Art der Entstehung und Ausbildung eines Gedankensystems, welches nicht allezeit in der Ordnung, wie es vorgetragen ist, sich auch gebildet hat. Von der Erkenntniß des letzten hängt aber oft die deutlichere und vollständigere Einsicht in das System selbst und die Würdigung der Cultur des Geistes ab, welcher es seinen Ursprung verdankt. Hierauf muß also auch die Aufmerksamkeit des Forschers gerichtet werden. Der Hauptpunct, von welchem diese Untersuchung ausgehen muß, ist die Erforschung der Eigenthümlichkeit des Geistes, die Darstellung des wissenschaftlichen Zustandes derselben Zeit, die wichtigsten Angelegenheiten und Bedürfnisse; dann die Nachforschung, welche Eindrücke dieser Zustand auf den Denker gemacht, welche Ansicht der Dinge sich in ihm daraus gebildet hat. Die äußern Veranlassungen in Verbindung mit der Kenntniß seiner Geisteseigenthümlichkeit können bei aufmerksamen Nachforschen auf die Spur der ersten Keime seines Systems führen,

aus

aus denen sich die Bildung des ganzen Systems verfolgen läßt.

Die beiden vorigen Aufgaben nöthigen schon den Forscher, seinen beobachtenden Blick immer auch zugleich auf das Leben, den Geistescharacter und Bildung der Denker, auf alle Zeit- und Ortverhältnisse, auf ihre Verbindungen mit andern Denkern, auf ihre Beschäftigungen zu wenden, und sich ein treues Gemälde von dem ganzen politischen, religiösen, moralischen und wissenschaftlichen Zustand jeder Zeit zu entwerfen. Stoff zu diesen Bemerkungen bieten nicht nur die philosophischen Schriften, sondern auch alle Schätze der Literatur dar.

Durch diese allseitige Benutzung der Quellen muß der Vorrath der Materialien zur Geschichte der Philosophie zu einem Reichthum anwachsen, der ihre glückliche Bearbeitung sehr erleichtert, und die Hoffnung einer vollständigen Darstellung der Geschichte der Philosophie möglich macht.

§. 38.

Bei der Sammlung der Materialien sind folgende Regeln zu beobachten.

1) Man muß sich bestreben, so viel als möglich die Materialien vollständig zu sammlen. So nothwendig diese Foderung ist, so ist sie doch zu groß, als daß sie ein Mann, wenn er auch die größte Belesenheit besäße, allein in dem ganzen Umfange erfüllen könnte. Das Bestreben, sich der Vollständigkeit so weit als möglich zu nähern, ist also alles, was man fodern kann. So wenig aber

Voll-

Vollständigkeit in der größten Ausdehnung des Worts je ganz zu hoffen ist, so wenig läßt sich auch dem Streben nach derselben irgend eine Schranke setzen, um innerhalb derselben die Vollständigkeit desto eher erreichen zu können. Denn es nicht möglich, zu bestimmen, wo der Forschungsgeist stille stehen müsse, oder was er als nicht für ihn gehörig zur Seite liegen lassen dürfe, da auch ein kleiner Umstand in der Zusammenstellung wichtig werden, und auch aus fremden Materialien oft ein beträchtlicher Gewinn für die Geschichte entstehen kann.

§. 39.

2) *Es dürfen nur wahre und wahrscheinliche Facta mit Bemerkung des bestimmten Grades ihrer Zuverläßigkeit gesammlet werden.* Die *äußere Wahrheit* d. h. *Wirklichkeit* einer Begebenheit als solche läßt sich nur aus Zeugnissen beweisen; der Grad derselben beruhet also auf der Beschaffenheit der Zeugen. Die innere Möglichkeit derselben beruhet auf Gründen aus dem Kausalverhältnisse derselben; wenn man zeigen kann, daß nicht allein Gründe für ihre Wirklichkeit, sondern auch keine Gründe gegen diese vorhanden sind, so steigt die Möglichkeit bis zum Grad der innern Wahrscheinlichkeit. Die Wahrheit der philosophischen Thatsachen, auf welche wir uns hier einschränken, erfodert also einen doppelten Beweis; 1) sie muß *aus den Gesetzen und dem Gange des menschlichen Geistes erklärbar seyn*; und 2) *mit glaubwürdigen Zeugnissen belegt werden.*

Glaub-

Glaubwürdige Zeugnisse sind 1) die Schriften der Philosophen selbst; 2) die Schriften gleichzeitiger, wohl unterrichteter Männer; 3) spätere Schriftsteller, welche aber aus alten Quellen geschöpft, mit Kritik und Sachkenntniß geschrieben haben. Die Zeugnisse bloßer Kompilatoren, oder solcher Männer, welche alles nur einseitig nach ihrem System modeln und deuten, sind, wenn sie zumal dabei mit Ehrlichkeit und gesunden Urtheil verfahren, nicht ganz zu verwerfen, aber freilich doch immer mit Vorsicht zu gebrauchen. Denn es ist doch möglich, daß sie aus guten Quellen geschöpft haben, die verloren gegangen sind, und wenn ihre Deutung unrichtig ist, so beweist sie doch das Vorhandenseyn einer Behauptung, die vielleicht auf einem andern Wege nicht bekannt worden wäre. Indessen könnte man durch sie auch verführt werden, falsche Facta aufzunehmen. Es ist daher nöthig, die innere Wahrscheinlichkeit zu Hülfe zu nehmen, eine Behauptung, die sich nur auf das Zeugniß solcher Schriftsteller gründet, mit andern zuverläßigen desselben Denkers, oder mit seinem System und seiner Terminologie zu vergleichen, und zu untersuchen, ob es sich an das Ausgemachte anschließt, aus demselben folgt, oder mit demselben auf irgend eine Weise zusammenhängt. In diesem Fall entsteht ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit im entgegen gesetzten von Unwahrscheinlichkeit, welcher in dem Verhältnisse steigt oder fällt, als man von dem Denker Consequenz und bündiges zusammenhängendes Raisonnement aus andern Gründen anzunehmen berechtiget oder nicht berechtiget ist.

Bei

Bei widersprechenden Zeugnissen muß das Gewicht ihrer Glaubwürdigkeit, und besonders die Wahrscheinlichkeit entscheiden, welches vorzuziehen ist.

Ueberhaupt aber darf nie die Regel aus den Augen gesetzt werden, daß man den Grad der Glaubwürdigkeit eines Factums nicht nur sorgfältig abwäge, sondern auch das Resultat dieser Untersuchung jederzeit mit bemerke. Denn es leitet nur irre, und hält die verbessernde oder berichtigende Hand zurück, wenn etwas, das noch nicht historisch ausgemacht ist, als ein gewisses Factum angeführt wird.

§. 40.

3) Es giebt noch eine andere Wahrheit der Thatsachen, deren sich der Geschichtsforscher befleißigen muß; welche nicht darin bestehet, daß man wirkliche historisch beglaubigte Thatsachen aufnimmt, sondern darin, daß man sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung fasse und darstelle. Wir können jenes die historische dieses die logische oder philosophische Wahrheit der Thatsachen nennen. Beide können in der Geschichte der Wissenschaften überhaupt, also auch in der Geschichte der Philosophie nicht von einander getrennt werden. Denn wenn eine Behauptung nicht in ihrem wahren Sinne dargestellt wird, so ist es nicht mehr dasselbe sondern ein anderes Factum.

Es ist also eine nothwendige Regel für den Geschichtsforscher, dem wahren Sinne und Geiste jeder einzelnen Behauptung eines Philosophen

sophen

sophen nachzuforschen. Es darf hier nicht erinnert werden, daß er dazu mit den nothwendigen historischen und philologischen Kenntnissen und mit einer gesunden Auslegungskunst ausgerüstet seyn, daß er die philosophische Sprache jedes Denkers sorgfältig studieren, und in den Geist und Character seines ganzen Gedankensystems eindringen müsse, um in diesem den Sinn jeder Behauptung zu finden.

Man muß vor allen Dingen sich darüber verständigen, ob ein Denker ein ganzes philosophisches System vor Augen hatte, und mit Consequenz verfolgte, oder ob er nur über einzelne Gegenstände philosophirte. In jenem Fall ist es leichter, den Sinn einzelner Behauptungen zu bestimmen, als in diesem, wo kein Satz durch den andern aufgeklärt wird. Wenn man indessen die möglichen Bedeutungen und Rücksichten einer Behauptung entwickelt, den Standpunct und den Grad der wissenschaftlichen Cultur fest vor Augen hält, und, was die Hauptsache ist, auf die Quelle aller Philosopheme den menschlichen Geist zurückgehet, so wird man mit Beobachtung der Regeln §. 37. jede Behauptung auf ihren wahren Sinn zurückführen, und selbst den Punct bestimmen können, wohin in der deutlichen Entwickelung desselben ein Denker gekommen sey.

§. 41.

Die Geschichtsdarstellung ist die Verbindung der gesammelten Materialien zu einem Ganze nach dem Zweck der Geschichte. Die Darstellung der Bildung der Philosophie als

Wis-

Wissenschaft, ist der Zweck der Geschichte der Philosophie, und darnach muß die Auswahl, Verbindung der Materialien und die Anlage des Ganzen eingerichtet werden; alles muß darauf angelegt seyn, die fortschreitende Entwickelung der Idee der Philosophie, und die zur Realisirung derselben abzweckende Thätigkeit der Vernunft in einem lichtvollen Zusammenhange darzustellen.

§. 42.

Die *Auswahl der Materialien*. Der Geschichtsforscher braucht einen größeren Apparat als der Geschichtserzähler; nicht alles, was jener gesammlet, nicht alle Untersuchungen, die er hat anstellen müssen, können und dürfen sogleich in die Geschichte aufgenommen werden. Was dahin gehört, muß nach der Regel beurtheilet werden: *Nur das darf in der Philosophie eine Stelle finden, was auf Bildung dieser Wissenschaft Beziehung und Einfluß hat, und alles muß ausgeschlossen bleiben, was der Zusammenhang und die Uebersicht der Geschichte stöhret.*

Ausführliche Lebensbeschreibungen der Philosophen können daher nicht aufgenommen werden; sie würden die Einheit der Geschichte verletzen, den Blick von dem, was der eigentliche Gegenstand derselben ist, auf die Denker und ihre individuelle Geschichte lenken. Nur das Merkwürdigste, was mit der Bildung der Wissenschaft im Zusammenhange stehet, muß in die Geschichte

und

und so verwebt werden, daß jene Beziehung nicht verdunkelt wird. Eben das gilt auch von der Literärgeschichte der Philosophen. Wenn ihre vorzüglichsten Werke genannt und charakterisirt werden, so muß die Beziehung auf den Zweck der Geschichte es rechtfertigen können: andere kritische und literarische Untersuchungen gehören nicht hieher. Noch weniger dürfen ganze Abschnitte aus der politischen Geschichte eingerückt werden; es ist genug, wenn das, was Beziehung auf die Geschichte der Philosophie hat, eingeschaltet wird, ohne das Hauptinteresse zu stöhren.

Ist es aber nicht vielleicht rathsamer, die Geschichte der Philosophie in mehrere Haupttheile zu zerlegen, und da Biographie der Philosophen, Literatur ihrer Werke und politische Geschichte bei einer vollständigen Bearbeitung der Geschichte der Philosophie unentbehrlich sind, jeder derselben einen Haupttheil anzuweisen *)? Hierdurch würde freilich der Vortheil erreicht, daß alle diese Materialien vollständig und zusammenhängend

*) *Fülleborns* Beiträge zur Geschichte der Philosophie 4 St. S. 180. Nach seinem daselbst vorgelegten Plane würde die Geschichte der Philosophie aus vier isolirten Theilen bestehen, einem *literarisch kritischen*, einem *historisch biographischen*, einer *eigentlichen Geschichte der Philosophie*, und einer *speciellen Geschichte einzelner Theile der Philosophie*.

gend vorgetragen werden könnten. Aber was würde die eigentliche Geschichte der Philosophie dabei gewinnen? Würde nicht ihre Einheit und ihr Zusammenhang leiden, wenn das, was auf die Bildung der Wissenschaft Einfluß gehabt hat, und sie selbst in besondern Theilen vorgetragen werden sollte? Man fände dann in dem einen Begebenheiten, ohne ihre Ursachen und Folgen, in dem zweiten bloße Resultate, und wenn man die Verbindung zwischen beiden dennoch, wie es nothwendig ist bemerklich machen wollte, so müßte man entweder von dem einen auf dem andern verweisen, oder was an einem Orte gesagt ist, an dem andern wiederholen. Beides streitet mit einem zweckmäßigen Plane, und hindert das Interesse, welches aus der Einheit der Darstellung und aus der Uebersicht des Zusammenhangs entspringt. Es ist daher gewiß zweckmäßiger, aus jenen Theilen der Geschichte soviel in die Geschichte zu verweben, als sie bedarf, und es zu einem Ganzen zu verarbeiten, hingegen die ausführlichen Lebensbeschreibungen der Philosophen und Literarnotizen ihrer Werke als besondere Zweige der Geschichte zu bearbeiten, oder der Literaturgeschichte zu überlaßen.

§. 43

Verbindung der Materialien zu einem Ganzen. Der Hauptgesichtspunct ist die Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft, und die Idee derselben, aus welcher alles Philosophieren entsprang, der Mittelpunct auf den sich alles beziehen muß. Je mehr diese Idee ausgedrückt und festgehalten, je mehr sie

sie in dem ganzen Detail der Geschichte hervorspringt, desto mehr Einheit und Zusammenhang kommt in die Geschichte, desto zweckmäßiger wird sie. Dieser Zweck wird erreicht, wenn der Geschichtschreiber in jedem Zeitpuncte, bei jedem Denker, der eine Stelle in der Geschichte einnimmt, den Begriff von Philosophie darstellt, welchen die Vernunft gerade damals nach dem Grad der Cultur erreichen konnte; wenn er alles das, was zur Begründung und Ausführung eines Systems nach diesem Begriff geschah, vollständig und deutlich beschreibt, und das alles in Verhältniß zur Idee der Philosophie, die nur eine einzige ist, darstellt. Auf diese Art kann das Fortschreiten, oder der Stillstand auf dem Wege zur Wissenschaft beschrieben werden, und daran schließt sich von selbst die Entwickelung der Ursachen, welche das eine oder das andere gewirkt oder befördert haben.

Alles, was nur immer in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, ein System eines Philosophen, die Bildung und Bearbeitung einer Wissenschaft, als eines besondern Ganzen, eine Theorie über einen einzelnen Gegenstand, ein philosophischer Streit u. s. w. muß also immer in diesem Verhältniß und in dieser Beziehung bearbeitet werden. Dann erst kann man sagen, daß es Geschichte der Philosophie sey, dann erst erhält das Mannichfaltige derselben Einheit und Zusammenhang.

Es ist daher eine sehr unrichtige Maxime, welche bisher in den mehresten Geschichtsbüchern der Philosophie geherrscht hat, daß die Philosophen und die Schulen, welche sie gestiftet haben, die Hauptrolle spielen,

und das Ganze in viele einzelne isolirte Partieen vertheilt ist, welche keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunct haben. Alles das findet in der Geschichte der Philosophie auch seine Stelle, aber es nimmt nur die zweite, nicht die erste Stelle ein, es steht nicht um sein selbst, sondern eines höhern Zwecks willen da.

§. 44.

Das Ganze muß chronologisch geordnet seyn. Aber selbst diese Ordnung muß sich wieder auf den Zweck der Geschichte beziehen. Die Zeitfolge ist nur gleichsam der Rahmen, auf welchen das Ganze hingezeichnet wird; die einzelnen Partien desselben können noch immer auf verschiedene Art zusammengestellt werden. Es läßt sich eine ethnographische, und eine biographische Methode in der Geschichte der Philosophie denken; nach jener werden die einzelnen Völker aufgeführt, in denen sich der philosophische Geist geäußert hat, nach dieser die Philosophen, wie sie ohne Rücksicht auf das Volk, dem sie angehörten, auf einander gefolgt sind. Beide Methoden sind deswegen tadelhaft, weil sie etwas Aeußeres und Zufälliges zum Wesentlichen machen. Daher kam es auch, daß die irrige Meinung so lange geherrscht hat, als müßten in der Geschichte der Philosophie alle Hauptvölker auftreten, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob dieses mit dem Geiste dieser Geschichte übereinstimme. Eine andere Methode ist, nach den Secten und Systemen das Ganze zu ordnen. Obgleich diese etwas besser ist, so hat sie doch den Fehler mit den beiden andern gemein, daß

daß auf diese Art nur immer einzelne Partien beschrieben werden, welche durch kein gemeinschaftliches Band verbunden werden.

Der einzige zweckmäßige Plan für die Geschichte der Philosophie kann nur derjenige seyn, der die Bildung der Philosophie als Wissenschaft, als das Wesentliche ansiehet, und diesem alles übrige unterordnet; in welchem alle Abschnitte und Ruhepuncte auf dieses Ziel hinweisen, und die Uebersicht erleichtern.

§. 45.

Die Perioden und Zeitabschnitte müssen daher wichtige Veränderungen in dem wissenschaftlichen Gange der Philosophie seyn. Dahin gehöret die deutliche Aufstellung der Idee der Philosophie, worauf alles Philosophiren abzweckt; Erweiterung und systematische Eintheilung des Gebiets der Philosophie; eine gänzliche Veränderung in dem Geiste, in der Methode und in der Richtung des Philosophierens. Merkwürdige Umänderung in der Bearbeitung der einzelnen philosophischen Wissenschaften u. s. w.

Jede Periode kann wieder Unterabtheilungen haben; und hierzu können entweder Philosophen, die sich Verdienste um die Philosophie erwarben, oder sonst für sie merkwürdig wurden, oder auch ihre Systeme gebraucht werden. Die bisher gewöhnlichen Hauptabtheilungen treten also in die Stelle von Unterabtheilungen zurück, indem sie einem höhern Gesichtspunct untergeordnet werden.

Unter diese Perioden, welche chronologisch geordnet seyn müssen, werden nun alle Begebenheiten, die sich auf die Entwickelung der Philosophie beziehen, und auf ihren Gang Einfluß hatten, vertheilt und zusammengestellt. Was je für diese Wissenschaft, und wie es geleistet worden, was ihre Cultur befördert oder gehindert und aufgehalten hat, bekommt in dem Ganzen seine Stelle, welche der Zusammenhang und die Beziehung auf die oberste Idee erfodert. Auf diese Art wird die Geschichte der Philosophen allgemein, ohne deswegen alle Völker auftreten lassen zu müssen.

§. 46.

Die Geschichte der Philosophie kann, weil sie das Ganze umfaßt, nicht in allem Einzelnen ausführlich seyn, sondern muß das Detail vieler Theile und Begebenheiten, von denen sie nur oft die Resultate aufnehmen darf, speciellern Bearbeitungen überlassen. Es läßt sich ein Verhältniß zwischen der allgemeinen Geschichte der Philosophie und ihren speciellen Theilen denken, nach welchem sie sich genau untereinander anschließen und zusammen ein vollständiges Ganze ausmachen, wenn nehmlich die letzten den Inhalt der Geschichte der Philosophie nach allen Rücksichten und Beziehungen vollständig darstellten, jene aber die Resultate und höhern Ansichten, welche sich daraus ergeben, in Beziehung auf den letzten Zweck der Geschichte entwickelte, und gleichsam den Schlüssel zu jenen enthielte. Da aber dieses eine Idee ist, welche wegen ihrer großen Schwierigkeiten von einem Manne gar

nicht,

nicht, und von mehreren in Verbindung schwerlich je ausgeführt werden wird, so muß die allgemeine Geschichte der Philosophie nothwendig den wesentlichen Stoff auch aus jenen besondern Bearbeitungen aufnehmen und mit ihrem Zweck verbinden.

Wir wollen hier zum Beschluß diese möglichen speciellen Theile der Geschichte aufzählen.

1) Geschichte der Philosophie einzelner Völker, nehmlich nur solcher, unter welchen die Philosophie wirklich wissenschaftliche Cultur erreicht hat. Eine ihrer ersten Aufgaben ist, zu zeigen, welchen Einfluß der Nationalcharacter und die Verfassung eines Volks auf die Richtung des philosophischen Geistes gehabt hat.

2) Geschichte der Philosophie einzelner Zeitabschnitte. Um eine besondere historische Bearbeitung zu verdienen, müssen sie in irgend einer Rücksicht merkwürdig seyn, und sich durch einen besondern Character auszeichnen. Die Geschichte hat dann vorzüglich die Bildung desselben zu zeigen, und durch die detaillirte Entwickelung derselben kann sie vorzüglich interessant werden.

3) Geschichte einer philosophischen Schule. Ihr Gegenstand ist die Entstehung, Verbreitung und Schicksale derselben, die Characterisirung ihres eigenthümlichen Geistes, ihres Einflusses auf die Bildung der Philosophie.

4) Geschichte eines einzelnen Systems. Der Hauptgesichtspunct in derselben muß auf die Entstehung und Darstellung desselben nach seiner

eigenthümlichen Beschaffenheit, und die Entwickelung der Ursachen, welche darauf gewirkt haben, gerichtet seyn.

5) Geschichte einer philosophischen Wissenschaft, müßte die Bildung derselben nach Form und Inhalt pragmatisch darstellen, das Verhältniß derselben zu andern Wissenschaften zeigen, und die Ursachen, welche darauf Einfluß gehabt haben, ausführlich entwickeln.

6) Geschichte einzelner philosophischen Lehren, Grundsätze u. s. w.

7) Geschichte philosophischer Streitigkeiten. Diese läßt sich auf eine dreifache Art vortragen, daß entweder die handelnden Personen, oder der Streitpunct der Hauptgesichtspunct dabei ist, oder beide verbunden werden. Jede dieser Art hat, mit Geschicklichkeit ausgeführt, ihr Interesse, und liefert dann für die allgemeine Geschichte der Philosophie wichtige Beiträge.

8) Geschichte der philosophischen Methoden.

9) Geschichte der philosophischen Sprache, welche vorzüglich die Bildung derselben und ihren Einfluß auf das Philosophiren darzustellen hat.

10) Biographieen der Philosophen können endlich auch hieher gerechnet werden, wenn sie vorzüglich die Entwickelung der Eigenthümlichkeiten ihres philosophischen Geistes zum Gegenstand haben.

Alle diese speciellen Bearbeitungen arbeiten der allgemeinen Geschichte zuvor, und reichen ihr Stoff zur Dar-

Darstellung der Bildung der Philosophie als Wissenschaft dar. Je mehrere dieser Arbeiten schon vorhanden sind, desto mehr wird das Geschäfte des Geschichtschreibers, vorzüglich was die Sammlung der Materialien betrifft, der unmöglich ein Mann gewachsen seyn kann, erleichtert. Im Gegentheil erweiset die allgemeine Geschichte der Philosophie auch diesen speciellen Theilen den Dienst, daß sie den Gesichtspunct, welchen sie vorzüglich zu beachten haben, und die Methode, durch welche sie am zweckmäßigsten bearbeitet werden können, vor Augen leget.

Dritter Theil.

Litteratur der Geschichte der Philosophie.

§. 47.

Die ersten Schriften über die Geschichte der Philosophie, wenn wir einige wenige ausnehmen, welche in abhandelnden Schriften über gewisse Materien die Behauptungen anderer Denker anführten, waren meistentheils Compilationen, ohne Kritik, Auswahl und philosophischen Geist. Ihre zusammengerafften Nachrichten gingen in die Werke der Neuern über und mit ihnen ihre unhistorische Manier, die sich nur damit begnüget, eine Menge von Notizen zusammenzutragen, ohne sie nach einem festen Gesichtspunct zu ordnen, und durch Beziehung auf einen Zweck in eine zusammenhängende Darstellung zu verarbeiten. Diogenes Laertius war lange Zeit der einzige Führer und das Muster für die neuern Geschichtschreiber, die nur ihn theils übersetzten, theils durch Hülfe anderer Schriftsteller von sehr ungleichem Werth ergänzten, und die Compilation bis auf neuere Zeiten fortsetzten. Hierzu kommen noch die Kirchenväter, die durch ihren Hang alle Weisheit aus Offenbarungen abzuleiten, und das jüdische Volk auch

von

von dieser Seite als das allein begünstigte darzustellen, eine Menge historische Irrthümer, Vorurtheile und Ansichten auf die spätern Bearbeiter der Geschichte fortpflanzten, welche dem größten Theile nach Theologen waren. Sie veranlaßten den Wahn einer antidiluvianischen Philosophie, die Einmischung so vieler theologischen Polemik und Gelehrsamkeit.

Die meisten Schriften dieser Art enthalten nichts als gesammelte Nachrichten von dem Leben der Philosophen, und ihren Behauptungen, wie sie zerstreuet gefunden werden, ohne in den Geist derselben einzudringen, oft durch das herrschende theologische System durch allegorische und mystische Deutungen verunstaltet und verdrehet, oder dürre Auszüge aus Schriften der Philosophen, welche weder den Geist des Schriftstellers charakterisiren, noch von seinem System etwas anders als den bloßen Buchstaben geben. Der Mangel an philosophischen Geist, und an einem bestimmten Begriff von Philosophie und den Erfodernissen einer Geschichte derselben setzt die meisten Schriftsteller in diesem Fache in die Klasse von Compilatoren und Chronikenschreibern. Nur selten treten Männer auf, welche wie Bayle, frei von allen vorgefaßten Meinungen, ausgerüstet mit Gelehrsamkeit, durch ihren ächten philosophischen Geist, durch ihren hier so wohlthätigen Skepticismus über einzelne Puncte der Geschichte neues Licht ansteckten, das Grundlose und bloß bittweis Angenommene in seiner Blöße darstellten, und für diese Art von Forschungen ein Muster aufstellten. Schade nur, daß Bayle nicht in diesem Geiste die ganze Geschichte der Philosophie

phie bearbeitete, und daß er so wenig Nachahmer fand.

In der Literatur der Geschichte der Philosophie macht Brucker Epoche, nicht sowohl wegen seines eignen Quellenstudiums, oder weil er die Methode derselben ganz umschuf, sondern weil er mit großem Fleiß alles, was bis auf seine Zeiten, für die Geschichte war vorgearbeitet worden, sammelte. Sein Werk, das größte und umfassendste in dieser ganzen Literatur, theilet die Geschichte in die alte, mittlere und neue, und nach den Völkerschaften ein, ist fast immer weitläufiger in der Lebensbeschreibung der Philosophen, als in der Darstellung ihrer Systeme, und wo er diese aufführt, sind es Fragmente, welche noch vieler Berichtigungen und Ergänzungen aus den Quellen bedürfen; mischt noch gar viele Untersuchungen ein, die nicht dahin gehören. Bei allem Scharfsinn, den er beweist, besitzt er doch nicht genug philosophischen Geist; sein Begriff von Philosophie ist zu schwankend und unbestimmt, als daß er einen festen Gesichtspunct und Plan für die Geschichte derselben hätte fassen können. Bei allen diesen Mängeln ist es doch das erste vollständige Werk über die Geschichte, das als solches in der Literatur Auszeichnung verdient.

Nach Bruckers Zeiten fängt sich die Periode an, in welcher größtentheils von den Deutschen vorzüglich viel ist geleistet worden. Die Gründlichkeit der Sprachforschung, die zweckmäßigere Methode in dem Studium der Klassiker, die größere Schärfe und Bestimmtheit der Kritik, überhaupt der größere Eifer, mit welchem Philo-

logie

logie getrieben wurde, hatte den wohlthätigsten Einfluß auf die Materialiensammlung der Geschichte der Philosophie. Diesen Ursachen ist es zu verdanken, daß mehrere vorzüglich ältere philosophische Werke aus der Vergessenheit gezogen, mit mehr Geschmack und Sachkenntniß bearbeitet; daß der Werth und die Brauchbarkeit der meisten Quellen geprüft und bestimmt wurde; daß mehrere schätzbare Werke über einzelne Theile der alten Geschichte an das Licht traten, welche eine Menge neuer Thatsachen hervorzogen, alte Irrthümer verbesserten, über manche Systeme und Lehrsätze neues Licht verbreiteten. Auf der andern Seite kam der kritische Geist der Philosophie diesem Zweige der Geschichte zu statten, durch tiefere Ergründung des Begriffs und Wesens der Philosophie, durch Erörterung des Erkenntnißvermögens, der Formen und Gesetze des Verstandes und der Vernunft, durch die treffende Unterscheidung des Gebiets der theoretischen und practischen Philosophie, und überhaupt durch die systematische Eintheilung des Gebiets und der Theile der Philosophie. Dieser Geist der Philosophie bietet dem Geschichtsforscher bestimmtere Gesichtspuncte, und sichere Aufschlüsse für alle Philosopheme dar; er setzt ihn in den Stand, der Geschichte der Philosophie auch von Seiten der Form eine ihr würdigere Gestalt zu geben. In dieser Periode zeichnen sich Tiedemann, Meiners, Garve, nebst mehreren andern aus, deren Werke in der Folge angeführt werden sollen. Man bemerkt mit Vergnügen, daß der Gesichtspunct immer mehr auf das Wesentliche, auf den philosophischen Gehalt sein Augenmerk richtet, und selbst den

fehler-

fehlerhaften äußern Zuschnitt, die ethnographische Ordnung, welche noch in allen, auch den neuesten Compendien herrscht, wagte Tiedemann zuerst gegen eine zweckmäßigere zu vertauschen.

§. 48.

Wir geben hier eine Uebersicht von allen Schriften, welche über die Geschichte der Philosophie erschienen sind, mit Ausschluß derjenigen, welche specielle Theile betreffen, die in jedem Bande besonders genannt werden sollen. Hier finden nur die allgemeinen Schriften, nach Klassen geordnet, und in der Folge wie sie erschienen sind, eine Stelle. Eine Anzeige des Werths und des Eigenthümlichen jeder Schrift würde uns zu weit führen; wir beschränken uns daher bloß auf die Angabe der Titel.

§. 49.

I. Schriften über den Begriff, die Form und Methode der Geschichte der Philosophie.

Christ. Garve de ratione scribendi historiam philosophiae Leipzig 1768. 4.

Karl Leonh. Reinhold über den Begriff der Geschichte der Philosophie in Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie 1 St.

Ge. Fr. Dan. Goeß Abhandlung über den Begriff der Geschichte der Philosophie Erlangen 1794. 8.

Christ. Aug. Grohmann über den Begriff der Geschichte der Philosophie Wittenberg 1797. 8.

Georg

Georg Gust. Fülleborns Abhandlung: Was heißt den Geist einer Philosophie darstellen. In seinen Beiträgen 5 St.

Ebendesselben Plan zu einer Geschichte der Philosophie. In dem 4 St. seiner Beiträge.

Christ. Garve legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exempla Leipzig 1770. 4.

Abhandlung über die Brauchbarkeit der philosophischen Geschichte unter dem Vorsitze Fr. Ant. Zimmermanns. Heidelberg 1785, 4.

§. 50.

II. Schriften, in welchen einzelne Untersuchungen, Erläuterungen und Bemerkungen über die Geschichte der Philosophie vorkommen.

Petri Dan. Huetii Demonstratio Evangelica, Paris 1679. fol.

Dictionnaire historique et critique, par Mr. Pierre Bayle 1696. Leiden 1740. 4 B. fol.

Pet. Baylens philosophisches Wörterbuch; herausgegeben von Jakob. Halle 1796. 2 B. 8.

The true intellectuel System of the Universe by Ralph Cudworth. London 2 Ausg. 1743. 4. cum Commentario Mosheim. Leiden 1773. 2 B. 4.

Ernst Platners philosophische Aphorismen. Leipzig 1782. 2 B. 8.

Joh.

Joh. Neeb über den in verschiedenen Epochen der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist und seinen Einfluß auf dieselben. Frankfurt a. M. 1795. 8.

§. 51.

III. Vermischte Sammlungen zur Geschichte der Philosophie.

Io. Fr. Buddei Analecta historiae philosophicae. Halle, 1706. 8.

Acta Philosophorum d. i. gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica von C. A. Heumann. Halle, 1715 — 1723. 3 B. 8.

Mehrere Abhandlungen in Histoire de l'Academie royale des inscriptions et de belles lettres; Paris, 1717. f. Einige davon findet man in

Michael Hißmanns; Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte. Göttingen und Leipzig, 1778 – 1783. 6 B. 8.

Miscellanea historiae philosophicae, literariae; criticae, olim sparsim edita, nunc uno fasce collecta, multisque accessionibus aucta et emendata a Iac. Bruckero. Augsburg, 1748. 8.

hrist. Ernst de Windheim Fragmenta historiae philosophiae. Erlangen, 1753. 8.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Georg Gustav Fülleborn, Züllichau und Freystadt, 1791 — 1797. 8 Stücke 8.

§. 52.

§. 52.

IV. Ausführliche Werke über die Geschichte der Philosophie.

Stanley history of Philosophy. London, 1701. 4. lateinisch übersetzt von Gotfr. Olearius. Leipzig, 1711. 4.

Histoire critique de la Philosophie ou l'on traite de son origine, de ses progres et des diverses revolutions, qui lui sont arrivées jusque à notre tems par Mr. D*** (Deslandes). Amsterdam, 1737. 3 B. 8.

Io. Iac. Bruckeri, Historia critica philosophiae. Leipzig, 1742 — 1767. 5 B. 4.

Ebendesselben Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm, 1731. 7 B. 12.

Della Istoria e della indole di ogni Filosofia. Di Agatopisto Cromaziano. (der wahre Name des Verfassers ist Bonafede). Lucca 1767 — 1769. 5 B. 8. Damit hängt zusammen eben desselben Verfassers.

Della restauratione di ogni Filosofia nel Sec. XV, XVI, XVII. Venedig, 1789. 3 B. 8. Ins Deutsche übersetzt, mit einigen Berichtigungen und Abhandlungen von H. K. Heydenreich. Leipzig, 1791. 2 B. 8.

Geschichte der Philosophie für Liebhaber (von J. C. Adelung). Leipzig, 1786, 1787. 3 B. 8.

Joh. Gottl. Buhle, Geschichte des philosophirenden menschlichen Verstandes 1 B. Lemgo, 1793. 8.

Will. Enfield History of Philosophy from the earliest times to the beginning of the present century. London, 1791. 2 B. 4.

§. 53.

V. Compendien und kleinere Schriften.

Georg Hornius Historia philosophica, Leiden, 1655. 4.

Ioh. Franc. Buddei, Historiae philosophicae succincta delineatio vor seinen Elementis philosophiae instrumentalis. Edit. IV. Halle, 1712. 8. Erläuterungen derselben vom Verfasser gab Joh. Georg Walch. Halle, 1731. 8. heraus.

Aehnliche Grundrisse finden sich vor mehreren Lehrbüchern der Philosophie z. B. von Heineccius, Joach. Lange.

Frieder. Gentzkenii historia philosophiae in usum lectionum academicarum auctior. Hamburg, 1724. 8.

Ioh. Bapt. Capasso, historiae philosophicae synopsis, sive de origine et progressu philosophiae, de vitis, sectis et systematibus omnium Philosophorum, libr. IV. Neapel, 1728. 4.

Io. Iac. Bruckeri, Institutiones historiae philosophicae, usui academicae iuuentutis adornatae, 2 Ausg. Leipzig, 1756. Eine neue Ausgabe davon hat Fr. Gottl. Born besorgt. Leipzig, 1790. 8.

Karl

Karl Wilh. Lodtmanns, kurzer Abriß der Geschichte der Weltweisheit, nach Ordnung der Zeit, zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Helmstädt, 1754. 8.

Formey Abregé de l'histoire de la philosophie. Amsterdam, 1760. 8. Deutsch Berlin, 1763. 8.

Friedr. Anton Büsching's Grundriß einer Geschichte der Philosophie. Berlin, 1771 — 1774. 2 Theile. 8.

Meiners, Grundriß der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo, 1786. 8. 2 Aufl. 1789.

Gurlitts, Abriß der Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1786. 8.

Joh. Aug. Eberhards, allgemeine Geschichte der Philosophie. Halle, 1788. 2 Ausgabe, 1794. 8.

Fr. Xav. Gmeiners Literargeschichte des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie, wie auch aller philosophischen Secten und Systeme. Grätz, 1788, 1789. 2. Bd.

Joh. Gottl. Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben. Göttingen, 1796, 1797. 1, 2 Th. 8.

Joh. Christ. Vollbedings, kurze Uebersicht der Geschichte der Philosophie bei der Vorwelt bei den ältesten Völkern und ersten Philosophen, in seinem Lehrbuch der theoretischen Philosophie. Berlin, 1792. 8.

J. C. G. Werdermanns, Geschichte der Philosophie, als Anhang seiner kurzen Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt. Leipzig, 1793. 8.

Chr. Gust. Fülleborns, kurze Geschichte der Philosophie im 3 St. der Beyträge.

§. 54.

VI. Allgemeine Geschichte einzelner Theile der Philosophie.

Dieterich Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie. Marburg, 1791 – 1797. 7 B. 8.

Petr. Gassendi de origine et varietate Logicae in dem 1 B. seiner Werke.

Ger. Io. Vossii de natura et constitutione Logicae et Rhetoricae lib. II Haag, 1658. 4.

Jac. Friedr. Reimmanns kritisirender Geschichtscalender von der Logica. Frankfurt, 1698. 8.

Ioh. Georg Walch, Historia Logicae, in seinen Parergis academicis. Leipzig, 1721. 8.

Ioach. Georg Daries Meditationes in Logicas veterum, an seiner Via ad veritatem. Iena, 1755. 8.

W. L. G. Freiherrn von Eberstein, Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen, von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit 1 Band. Halle, 1794. 8.

Iac. Thomasii Historia, quam disciplina metaphysica, iam sub Aristotele, iam sub Scholasticis, iam sub recentibus experta est, vor seinen Erotemata metaphysices. Leipzig, 1705. 8.

Sam. Frid. Buchneri Historia Metaphysices, Wittenberg, 1723. 8.

Sto-

Storia critica delle opinioni filosophiche di ogni secolo intorno alla Cosmologia di B. T. (C. Bas. Terzi.) T. I. Padua, 1780. 8.

Storia critica delle opinioni filosophiche de ogni secolo all' anima di B. T. (Bas. Terzi). Padua 1776 — 1778.

J. Ach. Fel. Bielcke, Historie der natürlichen Gottesgelahrtheit vom Anfang der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten. Leipzig und Zelle, 1742. 4. Ebendess. Neue Geschichte der natürl. Gottesgelahrth. 1 St. 1749. 2 St. 1752.

Mich. Fried. Leistikow, Beytrag zur Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit. Jena, 1750. 4.

Joh. Ge. Alb. Kippings, Versuch zur philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit 1 Th. Braunschweig, 1761. 8.

Christ. Friedr. Polz, Geschichte der natürlichen Theologie in seiner natürlichen Gottesgelehrsamkeit. Jena, 1777. 4.

Nic. Hier. Gundling, Historia philosophiae moralis Pars I. Halle, 1706. 4.

Iac. Frid. Ludovici, Delineatio historiae iuris divini naturalis et positivi universalis. Halle, 1701. 2 Ausg. 1714. 8.

Ioh. Franc. Buddei, Historia iuris naturalis in seinen Selecta iuris naturae et gentium. Halle, 1717. 8.

Paulo plenior historia iuris naturalis, cum duplice appendice, in usum auditorii Thomasiani. Halle, 1719. 4.

Ad. Fried. Glafeys vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft. Verbesserte Auflage. Leipzig, 1739. 4.

Essay sur l'histoire du droit naturel. London, 1757. 8.

G. Christ. Gebaueri, nova iuris naturalis historia, auxit et edidit Ericus Christ. Klevesahl. Wetzlar, 1774. 8.

Historia philosophica doctrinae de ideis. Augsburg, 1723. 8.

Christ. Friderici Polzii, Fasciculus commentationum metaphysicarum qui continet historiam, dogmata atque controversias diiudicatas de primis principiis. Ienae, 1757. 4.

Christ. Gottf. Bardili, Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe, 1 Th. Halle, 1788. 8.

Christ. Meiners, Historia doctrinae de vero deo. Pars I. Lemgo, 1780. 8.

Ionkini Thomasii Historia Atheismi breviter delineata, Edit. auct. London, 1716. 8.

Io. Franc. Buddei, Theses de Atheismo et superstitione, Jena, 1717. 8.

Iac. Frider. Reimanni, Historia universalis Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum. Hildesheim, 1725. 8.

Ioach. Oporini, Historia critica doctrinae de immortalitate mortalium. Hamburg, 1735. 8.

Phi-

Philosophorum sententiae de fato et de eo quod in nostra est potestate collectae per Hug Grotium. Amsterdam, 1648. 12.

J. C. G. Werdermanns Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit von den ältesten Zeiten an bis auf die neuesten Denker. Leipzig, 1793. 8.

Stellini Dissertationes IV. Padua, 1764. die zweite de ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium specimen.

Carl Friedr. Stäudlins, Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipzig, 1794, 1795. 2 B. 8.

§. 55.

VII. Vermischte Schriften über die allgemeine Geschichte der Philosophie.

Ant. Fr. Büschings, Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neuern. Berlin, 1785. 8

Exposition succincte et comparaison de la doctrine des anciens et de nouveaux *Philosophes*. Paris, 1787. 2 Th. 8.

Von

Von der Verschiedenheit der alten und neuen Philosophie, eine Abhandlung von Fülleborn im 4 St. der Beiträge.

Einige allgemeine Resultate aus der Geschichte der Philosophie, eine Abhandlung von Fülleborn im 4 St. der Beiträge.

[redacted]

Geschichte der Philosophie.

Erster Theil.

Philosophie der Griechen.

[redacted]

Geschichte
der griechischen Philosophie.

Einleitung.

Die griechische Nation stehet in der Geschichte einzig da. Keine hat so wenig von andern empfangen, so vieles andern mitgetheilet, keine hat einen so großen und ihre politische Existenz überlebenden Einfluß auf die Geistesbildung fast aller cultivierten Nationen und auf den Gang der wissenschaftlichen Cultur gehabt. Wenn die Griechen auch gleich kein originales Volk sind, das isolirt und unabhängig von andern aus eigner innere Kraft seine Bildung anfing, so besitzt es doch darin Originalität, daß es, nachdem der Grund zu seiner Cultur vielleicht durch fremden Einfluß gelegt war, derselben eine eigenthümliche Beschaffenheit und Richtung gab.

Diese Bemerkung gilt vorzüglich auch für die Bearbeitung der Philosophie von den Griechen. Ohne andern Nationen eben philosophischen Geist absprechen zu wollen, darf man doch behaupten, daß er bei den Griechen sich von innen heraus, nicht durch äußeren Einfluß entwickelt, und zu einem eigenthümlichen Charakter erhoben habe. Wenn auch andere Nationen, wie nicht zu bezweifeln ist, Männer hervorgebracht haben, welche, wie Thales, das Problem von Entstehung der Welt und dem Wesen des Universums aufzulösen suchten, so ist doch

der menschliche Geist, so weit die Quellen reichen, die uns zu Gebote stehen, nur allein bei den Griechen so weit fortgeschritten, daß er sich gleichsam nach diesen Vorbereitungen zu einer Idee einer wissenschaftlichen Philosophie erhob, und diese selbst zu realisiren suchte. Und wie riesenmäßig waren nicht die Fortschritte, wie schnell wurde die Ansicht der Dinge heller, der Gesichtskreis erweitert, das Gebiet der Philosophie bestimmter, das Forschen selbst regelmäßiger und durch Principien immer mehr geleitet, die Sprache zur Bezeichnung philosophischer Ideen gebildet? In der That erreichte die Philosophie sehr bald denjenigen Grad der wissenschaftlichen Cultur, welcher damals der höchste erreichbarer war; und er würde für das letzte Ziel des menschlichen Wissens gehalten worden seyn, wenn nicht die Vernunft bald genug den Mangel eines sichern Fundaments und den baufälligen Zustand des ganzen Gebäudes entdeckt, und die Richtigkeit ihres ganzen Verfahrens in Zweifel gezogen hätte. Dem ungeachtet ging der menschliche Geist sowohl im Behaupten als Zweifeln lange Zeit nicht über das hinaus, was die griechischen Philosophen geleistet hatten; die aufgestellten Systeme verbreiteten sich in andere Länder, fanden Anhänger und Gegner, wurden erkläret, popularisirt, bestritten, verändert, erweitert, verenget und auf mannichfaltige Weise modificiret. Die griechische Philosophie war also der Text und die Norm für die Denker vieler Jahrhunderte; sie ging mehr oder weniger in die Summe gelehrter Kenntnisse fast aller späteren cultivirter Völker über; sie hatte auf den Fortschritt und den Geist der wissenschaftlichen Cultur einen sehr bedeutenden Einfluß. Alle diese Rücksichten müssen natürlich der Geschichte dieser Philosophie ein großes Interesse geben, nicht allein, weil sie uns die erste Entwickelung der philosophirenden Vernunft, die bloß allein durch sich selbst ohne Einmischung fremder Ursachen erfolgte, sondern auch die ersten Versuche einer

wissen-

wissenschaftlichen Philosophie darstellet, welche auf die Veränderung der Wissenschaft in allen folgenden Zeiten so grossen Einfluß hatte.

Dieses wird uns auch rechtfertigen, warum wir die erste Periode der Geschichte blos allein für die griechische Philosophie bestimmen. Denn diese macht mit Recht Epoche in der Geschichte und die Grundlage der ganzen Geschichte aus. In ihr trift man den Ton, die Richtung aller künftigen Jahrhunderte, den Keim zu allen Systemen, Ausartungen und Veredelungen der Philosophie, und selbst die originalsten Denker, welche sie auf dem Wege der Wissenschaft weiter brachten, fanden zum wenigsten Veranlassungen und Winke in dieser. Ehe wir diese merkwürdige Periode darstellen, und die Entwickelung der Philosophie von ihrem ersten Puncte an verfolgen, müssen wir zuvor über den Geist und Zustand der Nation, in welcher die erste Ausbildung begann, über die Hindernisse und Beförderungsmittel des Forschungsgeistes in derselben, über die Quellen und Denkmäler der Geschichte noch einige Betrachtungen vorausschicken, damit wir alsdann den Gang der philosophirenden Vernunft desto freier und ungestörter verfolgen können.

Die physische und politische Verfassung von Griechenland, der Geist und Charakter, die Erziehung und Beschäftigung der Bewohner vereinigen so viele wichtige Vortheile zur Entwickelung und Bildung des menschlichen Geistes, als man nicht leicht in einem andern Lande jener Zeit zusammen antreffen wird. Das gemäßigte Klima, der fruchtbare Boden, der die Cultur durch Menschenhände begünstigte, aber nicht überflüßig machte, die Gewinnung und Verarbeitung von Producten, die glückliche Lage zur Schiffarth, der Handel und Verkehr mit andern Nationen; alles dieses gab schon mannichfaltigen Stoff und Reiz zur Thätigkeit, zur Entwickelung menschlicher Kräfte und Bildung des Geistes. Die

vielen kleinen Staaten, aus welchen Griechenland bestand, die Anordnung und Verwaltung so vieler gemeinen Wesen, die Besorgung des einzelnen und des allgemeinen Interesse, die mannichfaltigen Kollisionen und Verwickelungen, welche aus diesem System von unabhängigen, nur oft durch ein schwaches Band zusammenhängenden Staaten entsprangen, vermehrte die Gegenstände der allgemeinen Thätigkeit, schärfte den Verstand und die Beurtheilungskraft zur Erfindung zweckmäßiger Anstalten und Mittel. Die politische Freiheit, welche in allen griechischen Staaten, ungeachtet aller Modificationen der Staatsform mehr oder weniger anzutreffen war, und welche immer einer Mehrheit von Bürgern Antheil an der Staatsverwaltung zusicherte, war der Grund des den Griechen so auszeichnenden Gemeingeistes, und dieser die Quelle so vieler bewunderten Handlungen einer erhöheten Empfindsamkeit, Thätigkeit und einer größern Cultur. Jeder Bürger betrachtete sich als ein Glied des Staates, alle Angelegenheiten desselben waren auch seine; hierdurch öffnete sich ein größerer Wirkungskreis und weiterer Spielraum der geselligen Empfindungen. Und da die Staaten in Griechenland nie als ein Aggregat von physischen Kräften sondern als Systeme von Natur und Freiheit betrachtet wurden, in denen die Bürger nicht blos neben einander zusammen lebten, sondern als freie Wesen in Wechselwirkung standen, in welchen nicht allein physische Stärke, sondern auch freie Thätigkeit des Geistes Gültigkeit hatte, so mußte jeder Bürger, der keine Null seyn wollte, seinen Geist ausbilden, um auf andere durch die Ueberlegenheit seines Geistes wirken zu können. Dieses hatte nothwendig den größten Einfluß auf die Cultur. Der kleinste Staat war eine weit künstlicher zusammengesetzte Maschine als der größte, wo nur der Wille des Einen das einzige Schwungrad ist. Jeder Bürger hatte seine politische Existenz, seinen bürgerlichen Werth, es hing von ihm ab,

ab, denselben durch erhöheten Einfluß zu vermehren. Dieses weckte und stärkte das Selbstbewußtseyn, das Gefühl seiner Kräfte, das Streben nach innerer Vortreflichkeit und Ueberlegenheit, den Wunsch nach Ruhm und Ehre. Das beständige Reiben der Kräfte an einander, erhielt sie in steter Spannung und Regsamkeit. Und hierauf zweckte auch die ganze Erziehungsart ab; durch Musik und Gymnastik wurden die Fähigkeiten des Geistes neben der Stärke und Gewandheit des Körpers gebildet.

In Staaten, wo die Kultur des Geistes so viele Beförderungsmittel, Veranlassungen und Gegenstände findet, wo Freiheit einen großen Wirkungskreis öfnet, müssen nothwendig Künste und Wissenschaften empor keimen und schöne Früchte tragen. Wenn aber diese Verfassung so wohlthätige Folgen haben sollte, so mußten auch die Bewohner ihrer empfänglich seyn. Und dies war der Fall bei den Griechen. Es ist noch eine Frage, ob der griechische Geist mehr von der Natur empfangen hatte, und gewisse Vorzüge in sich vereinigte, welche nur dieser Nation eigenthümlich angehörten, oder ob diese Vorzüge nur durch günstige äußere Verhältnisse glücklicher ausgebildete Anlagen waren, die in jeder Seele schlummern. Beides sind Hypothesen, für und gegen welche sich noch vieles disputiren läßt. Ohne für eine oder die andere zu entscheiden, darf man doch so viel ohne Bedenklichkeit annehmen, daß die Griechen einen Geist besaßen, der sie für die wissenschaftliche Cultur empfänglich machte; und wenn auch die Talente des Geistes, wie in allen Nationen, sehr verschieden ausgetheilt waren, so fanden diese doch wegen der günstigen äußern Verhältnisse, weit mehr, als in andern damaligen Staaten, Reiz, Aufmunterung und Gelegenheit, sich zu entwickeln und zu vervollkommnen.

In allen Werken der Griechen offenbaret sich ein hoher Grad von Fülle und Lebhaftigkeit der Einbildungs-

kraft, Witz und Unterscheidungsvermögen, und reife Beurtheilungskraft. Das erste Talent ausgenommen, welches vielleicht die Griechen in vorzüglichem Grade besaßen, sind die übrigen keine ausschließlichen Vorzüge; aber doch beruhete vielleicht auf dem ersten in Verbindung mit den andern die so mannichfaltige Modification und Individualität des griechischen Geistes, das treffliche Darstellungsvermögen, das lebhafte Interesse an allem, was das Gebiet der Einbildungskraft und des Verstandes betrift. Die Einbildungskraft des Griechen war schöpferisch, sie schuf in seinem Innern neue Ideenwelten; aber er wurde doch nie verleitet, die idealische Welt mit der wirklichen zu verwechseln, weil sie immer mit einem richtigen Verstande und gesunder Beurtheilungskraft verbunden war. Außer diesem Talente, welches die Grundlage des griechischen Geistes ausmacht, treffen wir noch in verschiedenen Subjecten, die Talente des Beobachtungsgeistes und der Speculation, des auflösenden und verbindenden Verstandes, der Abstraction und Reflexion in höhern Graden an. Alles dieses beweist nur so viel, daß die Griechen Anlagen zu den Wissenschaften hatten, und daß sie, wenn eine zweckmäßige Ausbildung hinzukam, in Stande waren, die Cultur derselben mit Glück zu betreiben. Wenn gleich diese Naturgaben in verschiedenen Verhältnissen und Graden unter verschiedenen Subjecten vertheilt waren, so mußten sie doch bei den Griechen eher als bei andern Nationen entwickelt und gebildet werden.

Alles dieses beweiset die Ansprüche das Griechen auf philosophischen Geist im allgemeinen. Folgende Bemerkungen werden diesem Resultate noch mehr Ueberzeugung geben. Der Grieche besaß eine natürliche Neugierde, welche bei mehrerer Cultur zur Wißbegierde wurde. Der Gebildetere strebte nach Vermehrung seiner Kenntnisse, er laß die wenigen damals vorhandenen Schriften und stellte Reisen in andre Länder an. Das durch

durch wurde er mit den Einrichtungen und Kenntnissen anderer Völker bekannt. Aber diese fremden Kenntnisse wurden nicht blos gesammlet und angehäuft, sie gingen in die Ideenreihe des Individuums und von da der ganzen Nation über, sie schmolzen umgeändert, erweitert und verschönert in ein Ganzes zusammen. Auch selbst da äusserte sich der bildende originale Geist des Griechen *). So mächtig der Trieb nach Kenntnissen wirkte, so stark war auch das Streben nach Mittheilung. Durch dieses Empfangen und Zurückgeben entstand, wie in den Staatsverhältnissen durch das Wirken und Gegenwirken, eine sehr wohlthätige Circulation der Vorstellungen, welche dadurch mehr abgeschliffen, bestimmt, verdeutlichet wurden. Hieraus läßt sich zum Theil die Art des Vortrags und die schöne geschmackvolle Einkleidung philosophischer Untersuchungen erklären. Das Streben nach Vollendung, welches den Griechen vorzüglich im Fache der schönen Kunst charakterisirt, äußerte sich auch in dem Gebiet der Wissenschaft.

Nichts beweist aber den Beruf der Griechen zum Philosophieren mehr, als daß sie den unstäten Blick des Geistes so bald auf einen bestimmten Punct des Nachforschens fixirten; die Speculationen, welche den Menschen aus sich selbst herausführten, wieder auf die Menschheit zurückführten; mit einem Wort von den Objecten zum Subject zurückkamen, in dem die Quelle von allen

*) Plato Epinomis B. 9. S. 266. ὁ, τι περ αν Ἑλληνες βαρβαρων παραλαβωμεν (παραλαβωσι), καλλιον τυτο εις τελος απεργαζονται, denn die Φιλομαθια wird als ein charakteristischer Zug der Griechen de Republica IV, 6 B. S. 359. vorzüglich der Athenienser betrachtet, de Legibus I. 8. B. S. 39. την πολιν ἁπαντες ἡμων Ἑλληνες ὑπολαμβανυσιν ὡς Φιλολογός τε εςι και πολυλογος.

verschiedenen Speculationen und die Grundlage alles Wissens zu finden ist. Daß sie nach Principien forschten so wohl im theoretischen als speculativen Felde, und das erst im Anfange willkührliche und unstäte Denken gewissen Grundsätzen der Vernunft unterwarfen, und sich dadurch zu der Idee einer Wissenschaft erhoben, die rein aus der Vernunft genommen ist, dies sind unwidersprechliche Thatsachen, welche sich noch aus den vorhandenen Denkmälern der Geschichte ergeben, und wovon uns die Geschichte keiner Nation außer den Griechen zuverlässige Daten giebt. Diese Anlage zum philosophischen Denken, welche durch so viele äußere günstige Umstände und Einrichtungen auf mannichfaltige Weise geweckt und gepflegt wurde, mußte natürlich Versuche hervorbringen, welche das Gepräge der Originalität an sich tragen. Denn die Griechen hatten keine Philosophie vor sich, der sie hätten nachahmen können; sie dachten aus innerem Triebe der Natur, und sie folgten darin blos der Richtung ihres Geistes. Ihr Rasonnement ging den natürlichen Weg der Entwickelung fort, das Resultat mochte seyn, wie es wollte; und nur in wenig Fällen hatten sie Ursache, äußerer Ursachen wegen gewisse Folgerungen in einen dunklen Schleier zu hüllen.

Es läßt sich kein einziges Beförderungsmittel des Forschungsgeistes denken, das nicht auf die Cultur des Geistes überhaupt gewirkt hätte. Alles, was auf den menschlichen Geist von außen wirkt, ist entweder Reiz und Antrieb, oder Gegenstand und Stoff zur Thätigkeit. In beiden Rücksichten ist, so viel wir einsehen können, nichts für die Philosophie besonderes auszuzeichnen; außer daß vielleicht in der bürgerlichen Verfassung ein Grund lag, daß man früher von den leeren Speculationen über die Welt abkam, und den Menschen zum Gegenstand seines Forschens machte. Dagegen aber kam die Cultur der andern Geisteskräfte, wel-

che

che durch äußere Verhältnisse so sehr befördert wurde, auch dem philosophischen Geiste zu statten.

Fast zu keiner Zeit war die Philosophie so unabhängig von der Regierung und Politik, als bei den Griechen. Der Staat trug unmittelbar nichts zur Beförderung der Wissenschaft bei, er unterhielt keine Schulen und besoldete keine Lehrer; aber dafür genoß sie auch den Vortheil, daß sie ganz frei und ungehindert ihren eignen Gang fortgehen konnte. Der Geist war frei; er wußte von keiner Norm, von keinen Fesseln von Seiten des Staats. Zwar finden sich auch hier einige Beispiele von Verfolgungen und Beschränkungen der Denkfreiheit; aber sie galten nur einzelnen Philosophen, nicht der Philosophie selbst, sie waren nur vorübergehende Folgen von erregter Leidenschaft, nicht feste, unwandelbare Maximen. Die Geschichte des Processes des weisen Sokrates berechtiget uns zu diesem Resultate; und obgleich die Geschichte der Verbannung des Anaxagoras und Aristoteles noch nicht hinlänglich aufgeklärt ist, so ist es doch wahrscheinlich, daß diese Verfolgungen nur von gewissen Factionen herrührten, die nur die persönlichen Verhältnisse dieser Philosophen betrafen. Daher fanden auch hier keine Verbote und Einschränkungen für das Denken statt, diejenigen ausgenommen, welche die Schonung des öffentlichen Cultus und der eingeführten Verfassung nothwendig machten. Uebrigens duldete der Staat alle noch so sehr abweichende und widersprechende Behauptungen und Secten im Theoretischen wie im Practischen, oder vielmehr, er nahm keine Kenntniß davon, und mischte sich nicht in die Streitigkeiten der Partheien. So vortheilhaft dieses im Ganzen war, so kann man doch nicht leugnen, daß dieses weniger eine Folge von aufgeklärten Grundsätzen und Anerkennung der Rechte der Denkfreiheit, als eine Folge von der bestehenden Verfassung, und bürgerlichen Freiheit und anderer zufälliger Ursachen war. Die Philosophen waren

im Besitzstande der Freiheit, der aber, weil er auf kein Recht gegründet war, auch keine völlige Sicherheit verschaffte. Sie konnten in dem Genuß der Freiheit gestöret werden, so bald sich Ankläger und Angeber fanden, denen es bei noch wenig bestimmten Rechten nicht schwer fallen konnte, manche Behauptungen zu Verbrechen gegen den Staat zu machen. Zum Glück geschahe dieses doch nicht so oft, als es bei dieser Lage der Dinge wohl hätte geschehen können. Meistentheils mußte in solchen Fällen die Religion den Vorwand und den Titel zu Anklagen leihen. Eine solche sinnliche Religion mit groben ungeläuterten Begriffen mußte sehr bald bei steigender Aufklärung und Entwickelung der Vernunft in einem Mißverhältnisse erscheinen, welches bald Unglauben, bald Versuche zur Reinigung und Veredlung zur Folge hatte. Aber beides war gefährlich, weil das Religionssystem zu sehr mit der Staatsverfassung verwickelt, und die Priesterschaft, je weniger dasselbe eine freie Prüfung aushielt, und je mehr sie dabei von ihrem Ansehen zu verlieren in Gefahr stund, Unterwerfung verlangte, und alles freiere Denken als Neuerung zu unterdrücken suchte. Sie bediente sich dazu eben derselben Mittel, welche die Politik zu jeder Zeit in jeder kirchlichen Secte gewählt hat, sie ließ den weltlichen Arm die Körper für den Unglauben des Geistes strafen. Die Beispiele von diesem hierarchischen Despotismus sind dennoch in der griechischen Nation selten, weil mit der steigenden Aufklärung auch die Gleichgültigkeit gegen die Religion des Volkes zunahm, diese wenig Satzungen und mehr Ceremonien enthielt, die niemand antastete.

Diese Verhältnisse hielten demnach die Fortschritte der Philosophie nicht beträchtlich auf. Kein Verbot untersagte den Philosophen, ihr Nachdenken auf Gegenstände der Religion und der Staatswissenschaft zu richten, nur machte es die Klugheit nothwendig, alle offen-

bare Angriffe zu vermeiden, sich mit Behutsamkeit und Zurückhaltung auszudrücken, zu freie Aeusserungen unter dem Schleier der Allegorie und Ironie zu verbergen.

Mehr Schwierigkeiten fanden sich in der Sprache. Die ersten Denker fanden keine für philosophische Untersuchungen gebildete Sprache; sie war noch das Organ des gesellschaftlichen Umgangs und der Empfindung; aber zu arm an Ausdrücken für abstracte Begriffe. Die Worte trugen zu sehr noch das Gepräge des Ursprungs aus der Empfindung an sich, ihre Bedeutungen waren schwankend und unbestimmt. Die ersten Denker mußten daher aller der Vortheile entbehren, welche aus einer durch das Denken gebildeten Sprache entstehen, und sich dieselbe erst selbst schaffen. Nach mehreren vorhergegangenen Versuchen und Forschungen bekam sie größere Bestimmtheit, Deutlichkeit und Zusammenhang. Die ersten Denker legten ihre Gedanken noch in einer bildenreichen poetischen Sprache nieder, hierdurch cultivirte sie sich nach und nach zur Prose. Es bildete sich endlich eine eigne Kunstsprache für die Philosophie, die aber noch sehr viel Willkührliches in sich enthielt, weil die Philosophen keinen Sprachgebrauch vor sich fanden, sondern jeder ihn nach seinen Begriffen bestimmte. Daher faßte man so viele Begriffe unter einem Ausdruck zusammen, daher drückte man einerlei Begriff mit verschiedenen Worten aus. Diese Vieldeutigkeit verhinderte die Einseitigkeit im Denken, und machte, daß man einerlei Gegenstand von mehreren Seiten betrachtete, vermehrte und unterhielt aber auch Streitigkeiten und Mißverständnisse.

Das Denken und Forschen war anfänglich nur Bedürfniß für wenige, welche von der Natur mit vorzüglichen Talenten ausgerüstet, durch äußern Wohlstand begünstiget, ihren Drang nach Erkenntniß befriedigen konnten. Die Mittel, ihre Gedanken für ihre Zeitgenossen

sen und Nachkommen aufzuzeichnen und zu verbreiten, waren noch sehr unvollkommen. Viele theilten ihre Untersuchungen nur einigen vertrauten Freunden mit, die sie, mit ihren eignen vermehrt, wieder andern mündlich überlieferten. Die ersten philosophischen Schriften waren in Poesie verfaßt, oft dunkel und in wenigen Abschriften vorhanden. Zwar verhinderte dieses die Verbreitung philosophischer Kenntnisse, aber es beförderte auch das Selbstdenken. So wie in der Folge das Bedürfniß mehr verbreitet wurde, und man aus mehreren Schriften die Gedanken anderer erfahren und sammeln konnte, auch die Philosophie in Schulen gelehrt wurde, nahm die Zahl der Selbstdenker nicht in eben dem Verhältnisse zu. Doch darf man dabei nicht vergessen, daß der wissenschaftliche Zustand der Philosophie selbst zum Theil diesen Erfolg mit herbeiführte.

Die vielen Secten, welche die Philosophen entzweiten, waren im Ganzen für die Philosophie mehr vortheilhaft, als schädlich, denn ob sie gleich die Wissenschaft auf keinen höhern Grad der Cultur erhoben, so erhielten sie doch den Scharfsinn und Untersuchungsgeist in reger Thätigkeit, um das eine System gegen die Angriffe des andern aufrecht zu halten, und es noch vollkommener darzustellen. Manche Gegenstände wurden dabei von mehrern Seiten untersuchet, manche Zweifel hervorgezogen und genähret.

Von dem Einfluß anderer Wissenschaften auf die Philosophie läßt sich nicht viel sagen, weil, die Mathematik ausgenommen, die andern auf einer sehr niedrigen Stufe der Cultur standen. Die Mathematik hingegen, die fast zu gleicher Zeit mit der Philosophie cultivirt, und selbst als ein Theil derselben angesehen wurde, stand in näherer Verbindung mit dieser. Aus ihr ging nicht nur ein dogmatisches System hervor, sondern sie trug auch zur Verbesserung der Methode und der wissenschaftlichen Form vieles bei.

Sehr

Sehr viel hat die Philosophie den Veränderungen in dem politischen und moralischen Zustande der griechischen Völkerschaften zu verdanken. Die Erschütterung aller politischen Einrichtungen, das Spiel unruhiger einander durchkreuzenden Leidenschaften, die Verwirrung und Verdorbenheit moralischer Begriffe, alles dies leitete die Aufmerksamkeit der Denker auf den Menschen und seine Verhältnisse, und war die Ursache, daß die praktische Philosophie mehr als die theoretische bearbeitet wurde.

Die Geschichte der griechischen Philosophie stellt uns eine wichtige Begebenheit auf, welche die Geschichte in zwei Hauptperioden ganz natürlich theilet, nämlich die Rückkehr des menschlichen Geistes zu sich selbst, das Erwachen eines höhern praktischen und theoretischen Bedürfnisses, das Gefühl seiner Selbständigkeit. In der ersten Periode waren die meisten philosophischen Versuche auf Speculationen gerichtet, zum Theil sehr roh und unvollkommen; die Vernunft verirrt sich in die Erkenntniß äusserer Objecte, ohne sich in der Erkenntniß ihrer selbst orientirt zu haben. Mit Sokrates fängt die schönste Periode der griechischen Philosophie an, in der die Vernunft nach Einheit und Zusammenhang strebte, mit den Speculationen über die Natur außer dem Menschen die Forschung nach den Gesetzen des Denkens und der freien Handlungen verband, und dadurch den ersten vollständigen Kreis des philosophischen Wissens zog. Jede dieser Perioden hat wieder manche Unterabtheilungen, die in der Darstellung selbst vorkommen werden.

Ehe wir zu derselben fortschreiten, müssen wir noch die Quellen, aus welchen die Thatsachen dieser Geschichte geschöpft werden, angeben, und die wenigen Schriften angeben, welche sie selbst schon bearbeitet haben, oder doch Beiträge dazu liefern. Was nur Beziehung

ziehung auf einzelne Theile hat, versparen wir zu der Ausführung selbst.

Die Quellen der griechischen Philosophie sind theils die Schriften der Philosophen selbst, theils Schriften, in welchen ihre Behauptungen und andere Data angeführt werden.

Von eigentlich philosophischen Werken dieser Periode sind sehr wenige vollständig erhalten worden, und die unbezweifelt achten reichen nicht weiter als bis zu Sokrates Zeiten. Die Schriften einiger Sokratiker, des Plato, Aristoteles und Theophrastus machen den ganzen Ueberrest jenes Zeitraums aus, der der Vergänglichkeit entrissen ist, und nur der Werth und die Reichhaltigkeit derselben, vorzüglich der Platonischen und Aristotelischen, auch für die Geschichte der vorhergehenden Periode kann uns einigermaßen für den Verlust der übrigen entschädigen. Die Schriften der Pythagoräer, die wir noch haben, können deswegen nicht unter den Quellen angeführet werden, weil ihre Aechtheit noch vielen Zweifeln unterworfen ist. Der Streit über den Ocellus und Timäus kann für abgethan gehalten werden, und es wird nicht leicht seyn, die Gründe gegen ihre Aechtheit völlig zu entkräften. Timäus ist zu offenbar ein Auszug aus dem Timäus des Plato, und in dem Ocellus kommen zu viele Stellen vor, die fast von Wort zu Wort in Aristotelischen Schriften gefunden werden, als daß man sich lange bedenken sollte, auf welcher Seite sich die größte Wahrscheinlichkeit befindet.

Wir haben also in der ersten Periode nur Fragmente, und was spätere Schriftsteller von den Behauptungen jener Philosophen aufbehalten haben. Von diesen findet sich in den ältern Schriftstellern weniger; in den jüngern nach Christi Geburt werden sie zahlreicher; sie vermehren dadurch unsere Kenntnisse von dem Zustande der Philosophie vor Sokrates, aber sie machen sie auch desto unsicherer, indem die Aechtheit der Frag-

mente vor allem Gebrauch ausgemacht seyn muß, und die Beurtheilung derselben so schwer ist. Zwar ist es an sich nicht unwahrscheinlich, daß nach Christi Geburt, da mehrere Bibliotheken gesammlet waren, auch viele Denkmäler der ältern Zeit bekannt wurden, die vordem wegen der kleinen zerstreuten Anzahl von Handschriften nicht so in Umlauf gekommen waren. Auch der veränderte Geist der Gelehrsamkeit, der mehr auf das Sammlen, Excerpiren und Kommentiren gerichtet war, trug dazu bei, daß mehrere und zusammenhängendere Stücke aus alten Schriftstellern aufbewahret wurden. Aber eben dieser Geist des Zeitalters erschweret auch in mehr als einer Rücksicht den Gebrauch und die kritische Beurtheilung der überlieferten Fragmente. Denn einmal ist es bekannt, daß schon vorher mehrere Schriften untergeschoben worden Dieses Schicksal mußte vorzüglich die ältern Philosophen treffen, theils wegen des Interesses und des Alterthums, theils weil der Betrug bey diesem nicht so leicht entdeckt werden konnte. Die Sammler verfuhren bei ihren Compilationen ohne strenge Auswahl und kritischen Geist; selten zeigen sie ihre Quellen oder die Schriften an, aus denen sie Auszüge liefern, noch seltener findet sich die Spur eines kritischen Zweifels in Ansehung ihrer Aechtheit. Hierzu kommt noch die synkretistische Denkart der meisten dieser Sammler, denen es nicht darum zu thun war, irgend ein System nach seinem eigentlichen Geiste darzustellen, sondern aus unzählig vielen einzelnen Bruchstücken ein Ganzes zu machen, und entgegen gesetzte Systeme zusammenzuschmelzen. Man darf nur einige Rubriken in den Eclogen des Stobäus lesen, um sich von dieser Bemerkung zu überzeugen. Man findet unter dem Namen von Pythagoräern Behauptungen angeführt, welche der Platonischen und Aristotelischen Philosophie eigen sind. Diesen Männern ein Plagiat Schuld zu geben, dazu haben wir keinen Grund; ihr

Charakter und der Gebrauch, den wir von ältern Schriften machen, sichert sie gegen jede Beschuldigung dieser Art. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß diese Fragmente oder die Schriften, aus denen sie genommen sind, unächt und aus der Feder eines neuern Schriftstellers geflossen sind. Demungeachtet dürfte es vielleicht hart seyn, alle diese Fragmente als unächt zu verwerfen, da sich an einigen Spuren des Alterthums in Sprache und Gedanken offenbaren.. Es wäre daher zu wünschen, daß ein Gelehrter, der Sprachkunde, kritischen Geist und philosophischen Scharfsinn vereinigt besäße, die mühsame Arbeit übernehmen wollte, alle Fragmente der ältern Philosophen zu sammlen, und ihren Werth nach kritischen Gründen zu bestimmen, damit endlich einmal ein sicherer Gebrauch von ihnen könnte gemacht werden. Vielleicht wird dieser Wunsch bald durch Herrn Fülleborns Philosophia Graecanica erfüllt.

Indessen können auch itzt schon einige Regeln festgesetzt werden, die zur Leitung des Urtheils über diese Fragmente dienen können. Diese Regeln bestimmen theils die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller, welche Data zur Geschichte der Philosophie liefern, theils der Glaubwürdigkeit der Data selbst.

Was das erste betrift, so können wir den Grundsatz annehmen, daß, je älter die Schriftsteller sind, je mehr sie eigenes Verdienst in Untersuchung philosophischer Gegenstände, je mehr sie ein eigenes System haben, oder je mehr sie ohne ein System über Systeme räsonnirten, desto größer ihre Glaubwürdigkeit zum wenigsten in Ansehung des Materialen ist; je jünger hingegen die Schriftsteller sind, je weniger sie Selbstdenker, je mehr sie bloße Sammler waren, desto unzuverlässiger sind ihre Angaben und Materialien. Denn in ältern Zeiten fehlte es an verfälschten und untergeschobenen Schriften. Was die ältern Philosophen anführen, nahmen

men sie also entweder aus ächten Schriften oder aus Ueberlieferungen, die je näher der Quelle ihres Ursprungs desto weniger verfälscht waren. Selbstdenker bedürfen fremder Auctoritäten nicht zur Ausschmückung ihres Systems, und sie suchen sie deshalb nicht ängstlich auf. Behauptungen führen sie an, als einstimmend oder widerstreitend, ohne ein anderes Interesse als die Wahrheit, denn ihr System ist von ihnen unabhängig. Man darf von ihnen nicht sowohl falsche Thatsachen als einseitige Auslegung und Beurtheilung befürchten, indem sie fremde Philosopheme aus ihrem Gesichtspunct ansehen, und nach ihrem System beurtheilen. Nach diesen Regeln muß die Glaubwürdigkeit des Plato, Aristoteles, Ciceros und Sextus Empirikus beurtheilet werden.

Plato hat uns nur einige Materialien zur Geschichte der ältern Philosophie aufbewahret; aber alles, was er aufgezeichnet hat, trägt das Gepräge der Aechtheit an sich, welche durch die Zeugnisse anderer Schriftsteller, durch Belege der noch geretteten Bruchstücke aus den philosophischen Schriften noch mehr Ueberzeugungskraft erhält. Der Gebrauch dieser Materialien wird nur einigermassen dadurch erschweret, daß er seine Gedanken mit ältern Philosophemen verwebt, und diese in seinem eignen Gewande vorträgt. Ein Beispiel davon giebt sein Theätet, wo er die Behauptung von der allgemeinen Veränderlichkeit der Dinge mit seinen eignen Gründen und Erläuterungen ausstattet.

Weit reichhaltiger sind die Schriften des Aristoteles, und ein wahres Repertorium für die ältere Geschichte. Er führet fast bey jeder einzelnen Wissenschaft und über einzelne Gegenstände die Behauptungen der vorhergehenden Denker, wenn gleich nicht mit den eignen Worten, doch ihrem Inhalt nach an, und was vorzüglich schätzbar ist, er nimmt auf ihren Geist und Grundsätze vorzüglich Rücksicht. Um die Glaubwürdigkeit des

Aristoteles, welche von einigen angefochten und bezweifelt, kürzlich aber von Tiedemann sehr nachdrücklich in Schutz genommen worden, sicherer zu beurtheilen, muß man das Materiale, Formale und das Zeitalter der Philosopheme unterscheiden. In Ansehung der Materie oder der Behauptungen, blos als Thatsachen betrachtet, wird man nicht leicht den Philosophen eines Irrthums oder gar einer absichtlichen Verfälschung überführen können, zumal wenn man sich in ein Zeitalter versetzt, wo man philosophische Schriften nicht so leicht und bequem benutzen konnte. Was aber die Form der Philosophema betrift, so konnte ihm etwas Menschliches begegnen, indem er sie in seinem eignen Gesichtspunct betrachtete, beurtheilte und widerlegte, und sie daher in einem Sinn nahm, der sich wohl zuweilen von dem ihrer Urheber etwas entfernte. Für die ältere Geschichte ist Aristoteles noch immer der sicherste Gewährsmann. Wenn man seine Angaben mit dem Inhalt der noch übrigen Fragmente vergleicht, so findet man immer im Wesentlichen Uebereinstimmung, auch da, wo er polemisirt. Mehr Behutsamkeit erfordert der Gebrauch seiner Schriften für die Geschichte der gleichzeitigen Begebenheiten. Wenn auch die Partellichkeit, deren man ihn gegen seinen Lehrer, Plato, beschuldiget, nicht erwiesen ist, so kann sie doch auch nicht vollkommen widerlegt werden. Denn es ist ausgemacht, daß Aristoteles einen andern Gesichtspunct, und andere Grundsätze hatte, welche durch alle Theile der Philosophie durchgreifen. Nach diesen beurtheilte er Platos Philosopheme, wodurch sie nothwendig in einer andern Gestalt erscheinen mußten, als sie in dem Gesichtspunct des Plato hatten. Hieraus läßt sich auch erklären, warum Platos Behauptungen fast allezeit getadelt oder widerlegt werden, und Aristoteles nur selten des Plato mit Lob erwähnt, auch da, wo er es nach unserm Urtheile hätte thun sollen. Obgleich sich darin schon eine gewisse Partellichkeit

äussert,

äussert, so wird sie doch noch offenbarer, wenn er bei Anführung Platonischer Sätze Hauptbestimmungen auslässt, wie das z. B. in der Lehre von den Ideen 1 Buch der Metaphysik Cap. 6. geschehen ist. Dieses ganze auffallende Verfahren konnte den griechischen Auslegern nicht entgehen, und daher rühren so viele Versuche, beide mit einander zu vereinigen. Die meisten nehmen an, daß beide im Grunde einverstanden waren, daß Aristoteles nicht sowohl den Plato als dessen Nachfolger tadele, welche seinen Lehrer nicht recht verstanden. Einigen Schein der Wahrheit erhält diese Behauptung dadurch, daß Aristoteles mehrere abweichende Meinungen über die Ideen anführt, und diese zuweilen von dem, was Plato behauptete, obgleich nicht sehr deutlich unterscheidet. Das ist freilich aber noch nicht zureichend, und überhaupt die Geschichte dieser Zeit in zu großes Dunkel gehüllt, als daß sich darüber ein bestimmtes Urtheil fällen ließ. Aristoteles hätte uns darüber die sicherste Auskunft geben können, wenn er auf die Bedürfnisse der spätern Zeit hätte Rücksicht nehmen wollen oder können, und nicht vielmehr für seine Zeitgenossen geschrieben hätte, denen vieles bekannt seyn mußte, von dem wir kaum eine dunkle Ahndung haben. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die Aechtheit aller Aristotelischen Schriften noch bei weitem nicht genug ausgemacht ist, diese Untersuchung aber nothwendig geschlossen seyn müßte, wenn die Glaubwürdigkeit des Aristoteles, zumal in Rücksicht auf die Platonische Philosophie, nach sichern Regeln bestimmt werden sollte. Wir können demnach daraus den Schluß ziehen, daß Aristoteles ein sicherer Führer für die Geschichte der Vorplatonischen als der Platonischen Philosophie ist, daß er bei dieser mit Vorsicht und Mißtrauen und nur nach sorgfältigen Gebrauch der Platonischen Schriften zu Rathe gezogen werden müße. Obgleich aber die Platonische Philosophie am zuverlässigsten aus ihrer Quelle geschöpft wird, so dürfen doch einige Beiträge im Aristoteles nebst seinen Urthei-

len darüber nicht vernachlässiget werden, in so fern sie vielen Aufschluß über das Verhältniß beider Systeme zu einander geben.

Die Schriften des Cicero sind für die Geschichte der Philosophie sehr wichtig, wegen der vielen Beiträge zur Geschichte der akademischen, stoischen und epicuräischen Philosophie, und der zum Theil interessanten Streitigkeiten, welche die Denker bis zu seiner Zeit beschäftigten. Ohne eigentliches philosophisches Genie, besaß doch Cicero eine gesunde Beurtheilungskraft, und viel Interesse für diese Untersuchungen. Er war es hauptsächlich, der die griechische Philosophie nach Rom verpflanzte, durch Uebersetzungen griechischer Werke und durch schöne Darstellung dessen, was die griechischen Philosophen über manche wichtige, vorzüglich praktische Gegenstände gedacht hatten Seine große Belesenheit ist für uns eine Quelle vieler Materiallen, die uns bei dem Mangel an Originalschriften fast gänzlich fehlen würden, und diese sind um desto schätzbarer, da er sie nicht fragmentarisch, sondern mit ihren Gründen und Gegengründen mehr im Zusammenhange als die spätern Sammler uberliefert hat. Da er kein eigentliches philosophisches System hatte, ob er gleich in dem theoretischen den Grundsätzen der neuen Academie und im practischen dem Systeme der Stoa den Vorzug giebt, so konnte er desto unbefangener die Behauptungen der Philosophen aufstellen, und die Gründe für oder gegen sie entwickeln. Seine Partheilichkeit äußert sich nur in der bessern und rednerischern Ausführung derjenigen Sätze, die seiner Denkungsart angemessen waren. Wenn er fehlt, so geschieht es nicht sowohl darin, daß er falsche Data angiebt, als daß er nicht tief genug in den eigenthümlichen Geist der Systeme eingedrungen war, und ihre Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten nicht scharf genug abgesondert hatte; kurz er fehlt weniger als Referent als Beurtheiler der Philosopheme.

Sep

Sextus Empirikus ist nicht nur fast die einzige sichere Quelle für die Geschichte der skeptischen Philosophie, sondern er hat uns auch wichtige Beiträge zur Kenntniß der dogmatischen Schulen überhaupt hinterlassen, gegen welche die Skeptiker ihre Waffen richteten. Er führt nicht blos Behauptungen an, sondern belegt sie auch meistentheils mit Stellen aus Schriften. Manches wichtige Fragment ist auf diese Art der Vergänglichkeit der Zeit entrissen worden. In diesen Fällen ist dann sein Zeugniß von großem Gewicht. Mehr Vorsicht erfodert der Gebrauch seiner Schriften, wenn er bloß Sätze der Philosophen ohne Belege, oder Behauptungen einer Schule im allgemeinen anführt, welche sich nach und nach ausbildete. Er ist dann blos Beurtheiler dieser Philosopheme, und hat dem Geschichtschreiber das Geschäft überlassen, mit Unterscheidung der Zeiten die Bildung und Veränderungen derselben zu untersuchen. Auch hat er zuweilen manche Erklärungen späterer Zeiten aufgenommen, die sich nicht allezeit aus den Originalschriften herleiten lassen.

Wir können hier diesen Schriftstellern den Simplicius an die Seite setzen, der, ungeachtet er in spätern Zeiten lebte, und nach dem Geiste seines Zeitalters die Philosophie des Plato und Aristoteles zu vereinigen suchte, dennoch nicht nur einer der gründlichsten Ausleger des Aristoteles ist, sondern auch viele wichtige Fragmente der ältern Philosophen gerettet hat, die das Gepräge der Aechtheit an sich tragen. Sein Synkretismus erstreckt sich nur über seine Hermenevtik, und daß er diese nöthig hatte, ist ein gutes Zeugniß für die Unverfälschtheit der gelieferten Ueberreste der ältern Philosophen. Es ist zu wünschen, daß diese Materialien zur Geschichte der Philosophie, die in den weitläuftigen Kommentarien des Simplicius zerstreuet liegen, sorgfältiger gesammlet und benuzt werden, als zeither geschehen ist.

Die neueren Schriften, welche noch als Quellen betrachtet werden können, sind Kompilationen von sehr verschiedenen Werthe. Einige enthalten Nachrichten von dem Leben, Schicksalen, Schriften und Behauptungen der Philosophen, andere nur Behauptungen derselben nach gewissen Rubriken, bald mit Stellen aus ihren Schriften, bald ohne dieselben. Diogenes Laertius, das Werk de placitis philosophorum, das dem Plutarch beigelegt wird, und eine ähnliche Sammlung von Galenus, Stobaeus, und andere hieher gehörige Werke, enthalten freilich viele wichtige Materialien; nur ist das bei zu bedauern, daß ihr sicherer Gebrauch durch den Mangel an Auswahl, kritischen und philosophischen Geiste so sehr erschweret wird. Ein Verzeichniß von falschen, entstellten oder zweifelhaften Daten läßt sich bei jedem derselben leicht in ziemlicher Anzahl sammlen. Man muß daher bei jeder Angabe, die nicht auf sichere Zeugnisse sich gründet, mißtrauisch seyn, zumal da die Gewährsmänner theils gar nicht angegeben sind, theils ihre historische Treue nicht immer nach einem sichern Maaßstabe bestimmt werden kann. Ueberhaupt wäre ein Repertorium zu wünschen, worin theils die aufbehaltenen Fragmente, theils die von diesen verschiedenen Schriftstellern angeführten Behauptungen und Meinungen vollständig gesammlet und geordnet wären, und dieses würde nicht nur für die Geschichte selbst von großer Erleichterung seyn, sondern auch dazu dienen, die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller genauer zu bestimmen.

Da es uns an sichern Gründen fehlet, die Glaubwürdigkeit dieser Schriftsteller überhaupt und in Rücksicht auf die einzelnen Materialien zu würdigen, so müssen wir noch einige Regeln zu Hülfe nehmen, welche den Mangel an jenen einigermaßen ersetzen können. Wenn gleich diese keine Gewißheit sondern nur Wahrscheinlichkeit gewähren können, so gränzt doch diese, durch die Verbindung mehrerer Gründe, und durch die

Ent-

Entfernung der Gründe für das Gegentheil an die historische Gewißheit. Diese Gründe werden theils aus dem Gang der philosophirenden Vernunft, aus der Ausbildung der philosophischen Sprache und der Vergleichung der Thatsachen unter einander hergenommen; aber diese Regeln lassen sich nicht vor, sondern nach der Darstellung der Geschichte näher entwickeln. Vorlaufig können wir nur folgende Regeln festsetzen. Damit die Geschichte, als Geschichte, sicher begründet werde, müssen vor allen Dingen diejenigen Thatsachen zu Grunde gelegt werden, welche auf sichern unverfälschten Zeugnissen beruhen, das sind nämlich solche, welche theils aus unbestrittenen ächten Schriften und Fragmenten der Philosophen selbst genommen sind, oder aus ihnen bestätiget werden können, theils bestimmte Zeugnisse zuverläßiger Schriftsteller für sich haben. Wenn hierdurch die Geschichte eine sichere Grundlage gewonnen hat, so können die übrigen Materialien, die nicht auf solchen Gründen beruhen, damit verglichen werden, und je mehr sie damit übereinstimmen, und sich vereinigen lassen, desto mehr Wahrscheinlichkeit haben sie, wenn aus ihnen nichts folgt, was dem Gang der philosophirenden Vernunft, dem Grade der Ausbildung der Sprache und der Terminologie entgegen ist.

Wir haben noch keine vollständige, allen Foderungen entsprechende Geschichte der griechischen Philosophie. Ich kenne kein Werk, das sich ausschließend mit diesem Theil der Geschichte beschäftigte. Das neueste, die Geschichte der Wissenschaften bei den Griechen und Römern von Meiners hat einen größern Umfang, und ist noch bis jetzt nicht vollendet, und wenn es auch vollendet wäre, so würde es doch nicht für eine Darstellung der Geschichte der Philosophie gehalten werden können Denn die Lebensbeschreibungen der Philosophen, die kritischen Untersuchungen über ihre Schriften, Auszüge aus denselben und Anführungen

einiger Behauptungen sind zwar sehr schätzbare Vorarbeiten, welche der Geschichtschreiber dankbar benutzen wird, aber sie reichen nicht hin, den Gang der philosophirenden Vernunft und die Entwickelung der Idee der Philosophie zu verfolgen. Alles, was wir über diesen Theil der Geschichte aufzuweisen haben, findet sich in den grössern und kleinern Werken über die gesammte Geschichte der Philosophie, (unter welchen Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie, in Rücksicht auf die Darstellung der Philosopheme der griechischen Philosophen vor allen andern den Vorzug verdient) und in andern Schriften, welche sich über einzelne Gegenstände der griechischen Philosophie verbreiten, z. B. Meiners historia de vero deo, Plessings Memnonium, und dessen Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Schriften zum Theil sehr vortreflich dem Geschichtschreiber vorgearbeitet haben, und daß sie eine Menge von scharfsinnigen Untersuchungen, Reflexionen, Bemerkungen mit eigener Benutzung der Quellen enthalten, aber man kann sich bald überzeugen, daß sie keinesweges ein wiederholtes Studium der Quellen überflüßig machen, noch in Ansehung der Resultate und der ganzen Form der Geschichte von allen Seiten Genüge leisten. Schätzbare Beyträge und Bearbeitungen dieses Theils der Geschichte enthalten Füllebörns Beyträge.

[redacted]

Erstes Hauptstück.

Geschichte der Philosophie
in der
ersten Periode bis auf Sokrates.

Erstes Hauptstück.

Erste Periode bis auf Sokrates.

Erster Abschnitt.

Betrachtungen über die erste Entwickelung des philosophischen Geistes.

Wenn nicht in der Natur des menschlichen Geistes ein Bedürfniß und Trieb nach Erkenntniß gewisser Gegenstände und eine bestimmte Form derselben vorhanden wäre, so wäre nie eine Philosophie zu Stande gekommen; nie hätte der philosophische Geist sich geäußert, und troz aller noch so großen Schwierigkeiten thätig fortgewirkt. Die Philosophie ist in dem Vermögen der Vernunft gegründet, diese enthält die Principien und die Form der philosophischen Erkenntniß. So bald die Vernunftthätigkeit entwickelt wird, äußert sich auch das Streben, alle Erkenntnisse in ein System zu bringen, die einzelnen Regeln höheren unterzuordnen, und endlich durch die höchsten Principien dem ganzen Erkenntniß systematische Einheit zu geben, und alles auf letzte Gründe zurückzuführen. Die Idee einer Wissenschaft, deren Principien in der Form der Vernunft liegen und deren Stoff sich die Vernunft durch das Denken nach

die,

diesen Principien selbst giebt, liegt also in dem Menschen obgleich mit dunkeln Bewußtseyn; die Entwickelung derselben und die nach und nach erfolgende Realisirung der Wissenschaft, welcher jene zum Grunde liegt, ist der Gegenstand der Geschichte der Philosophie. Indem wir diese beginnen, müssen wir einige Betrachtungen über die erste Entwickelung und den Gang des philosophischen Geistes vorausschicken, um uns eine zusammenhängende Uebersicht von den einzelnen Versuchen der philosophirenden Vernunft, welche den Inhalt der Geschichte ausmachen, zu verschaffen.

Ein gewisser Grad von Cultur und Wohlstand ist eine nothwendige äußere Bedingung der Entwickelung des philosophischen Geistes. So lange der Mensch noch mit den Mitteln seiner Existenz und der Befriedigung seiner thierischen Bedürfnisse beschäftiget ist, so lange geht die Entwickelung und Bildung seiner Geisteskräfte nur langsam von statten, und er nähert sich nur Schritt vor Schritt einer freiern Vernunftthätigkeit. Die Aufmerksamkeit wird auf die Gegenstände nur insofern gerichtet, als sie in Beziehung mit seinen Bedürfnissen stehen; wenn diese aber gesichert und leichter befriediget sind, dann wirft der menschliche Geist einen freiern Blick auf sie, und betrachtet sie, unabhängig von individuellen Rücksichten, in einem ganz neuen Lichte. Daher finden wir, daß man nur in denen Nationen anfing zu philosophiren, welche sich zu einer beträchtlichen Stufe des Wohlstandes und der Cultur empor gehoben hatten, wie das der Fall bei den Asiatischen Griechen, kurz um die Zeit der Entstehung der persischen Monarchie der Fall war.

So wie bey einzelnen Menschen das Vernunftvermögen zuletzt entwickelt wird, so müssen auch Nationen verschiedene Stufen der Ausbildung durchgegangen seyn, ehe sich in einigen Individuen die freiere Wirksamkeit der Vernunft äußern kann. Die Geschichte bestätiget die-

diesen Satz, wenn sich gleich in Rücksicht der Zeit und des Grades der äußern und innern Cultur keine bestimmte Regel fest setzen läßt. Durch die Verfeinerung der Sinnlichkeit, durch das Spiel der Einbildungskraft erhält das Denkvermögen Stoff und Reitz; es entwickelt sich nach und nach an demselben zur Selbstständigkeit. Daher kommt es, daß man in jeder Nation eine Periode der Sinnlichkeit, der Phantasie und des Verstandes wie bei den einzelnen Menschen unterscheiden kann. Die Herrschaft der Sinnlichkeit hört aber nicht sogleich auf, sobald die höhern Geisteskräfte zur Thätigkeit kommen; die Versuche der Vernunft, sich von dem Einfluße der Sinnlichkeit los zu machen, gelingen nur nach und nach. Selbst wenn sie sich schon zur Speculation erhoben hat, muß sie bei Darstellung des Gedachten das Medium der Sinnlichkeit zu Hülfe nehmen, die Sprache ist poetisch, die Begriffe kleiden sich in das Gewand der Bilder. Die ersten Philosophen Griechenlands bedienten sich bis kurz vor Sokrates der poetischen Sprache zur Einkleidung der Gedanken, und selbst die Eleatischen Philosophen, die sich am meisten über die Sinnenwelt erhoben, konnten sich sinnlicher Bilder nicht enthalten.

So sehr die Einmischung der Sinnlichkeit in das Geschäft des Denkens, den Fortschritt des letztern erschwerte und aufhielt, so nothwendig und unentbehrlich ist doch diese Verbindung. Denn was hätte der Verstand denken sollen, wenn ihm nicht die Sinnenwelt Gegenstände dargeboten hätte, an denen schon Verstand und Vernunft, obgleich noch in einer niedern Sphäre, ihre Wirksamkeit äußern konnten, um nach längerer Uebung und Entwickelung aus diesem Kreise der Vorstellungen herauszutreten und über ihr eignes Product reflectiren zu können. Wenn die Geisteskraft, nachdem sie in dem Dienste der Sinnlichkeit und in dem Spiele der Einbildungskraft sich selbst unbewußt gewirkt, und schon einige Bildung erlangt hat, einen forschenden Blick auf die

Ge-

Gegenstände wirft, die in ihrem noch so beschränkten Kreise liegen, und sich selbst die Frage vorlegt: was sind diese? Welches ist ihre Natur? Und woher sind sie entstanden? So beginnt nun erst die Epoche des Denkens mit Bewußtseyn. Die Gegenstände erscheinen in einem ganz neuen Lichte, sie intereßiren nicht mehr allein, wie ehedem, die Sinnlichkeit, sondern auch den Verstand. Dieser steigt jetzt eine Stufe höher, erhebt sich über die Sinnlichkeit, er maßt sich im Gefühl seiner nur erst gefühlten Kraft an, eine Herrschaft über sie auszuüben, indem er das zergliedert und zertheilet, was ihm die Sinnlichkeit verbunden vorgestellt hatte, und durch sein Forschen nach Gründen sich sogar eine Aussicht in ein übersinnliches Feld eröffnet.

Diesen ersten Schritt über die Natur that die Vernunft unter den Griechen, zu Thales Zeiten, und mit ihm beginnt die obgleich noch dunkle Geschichte der Philosophie. Viele Schriftsteller haben darüber ihre Verwunderung geäußert, daß die philosophirende Vernunft von diesem und keinen andern Puncte ausging, und sich mit nichtigen Speculationen über die Welt und ihre Entstehung erschöpfte, da es andere weit wichtigere und näher gelegene Gegenstände giebt, auf die sie ihren Forschungsgeist hätte richten können. Allein dieses Erstaunen zeigt, daß man nicht aus sich herausgehet, und sich in die Lage jener Denker zu versetzen weiß. Wir wurden freilich einen ganz andern Gang in unsern Untersuchungen nehmen, von einem andern Puncte ausgehen, und nach einem andern Ziele streben, wenn wir jetzt Philosophie als Wissenschaft von Anfange an zu begründen strebten. Daher wundern wir uns, daß jene Männer sogar anders verfahren sind. Aber darin liegt eben die Täuschung, daß wir uns zwar an die Stelle derselben denken, die noch keine Versuche der philosophierenden Vernunft vor sich sahen, aber mit der Summe von Erkenntnissen, mit den Principien und Regeln

gemeinsten Verstandes gewisse Vorstellungen von höherer Abkunft, die Ideen von Gott, Seele, Welt, und dunkele Ahndungen von einem künftigen Leben. Aber diese waren nur noch rohe unentwickelte Begriffe, und die Einbildungskraft hatte sich ihrer frühzeitig bemächtiget, und ihnen durch ihre Bilder Sinn und Haltung für den noch ungebildeten Geist gegeben. Dadurch waren sie individualisirt, und für den gemeinen Verstand zu Objecten geworden, die er gleich andern nur außer sich erblickte. Endlich stunden die Menschen damals noch zu sehr unter der Herrschaft des Instinkts, sie folgten bloß den innern Antrieben, ohne über die Triebfeder, die Gesetze und Bedingungen ihrer Handlungen nachzudenken. Wenn auch irgend einmal ein Mensch eine Begebenheit in seinem Innern empfand, die ihm etwas mehr als gewöhnliches zu seyn schien, so schrieb er sie der Einwirkung eines höhern Wesens außer ihm zu. Seine Phantasie schuf daraus ein Wunder, und ersparte dem Verstande das Geschäft, sie aus natürlichen Ursachen zu erklären.

Nach diesen Bemerkungen fand der Mensch in seinem Innern gar nichts, was seine Aufmerksamkeit hätte auf sich in vorzüglichen Grade heften können, vielmehr trug alles dazu bei, sie nach Aussen hin zu ziehen. Unaufhörlich von den umgebenden Dingen gerührt, und in Bewegung gesetzt, mußte der Naturmensch nothwendig früher mit der äußern Natur bekannt werden, als mit seinem Selbst. Dieses verschwindet unter der Menge der einströmenden Gegenstände, in dem Gewühl von Leidenschaften, Empfindungen und Beschäftigungen. Es sind Strahlen, die gebrochen aus einander fallen, aber nicht in einen Punct vereiniget werden. Alles Vorstellen und Begehren, Wünschen und Hoffen nöthiget den Menschen aus sich heraus zu gehen, aber selten findet er Veranlassung, in sich zurückzugehen, und sich selbst in der Natur aufzusuchen. Und so bleibt er lange

Zeit

Zeit ein Fremdling von sich selbst. Der Weg, der zum Selbstbewußtseyn führt, ist das Denken der Objecte. Nachdem der Verstand lange Zeit über die Objecte nachgedacht, sich mit Schlüssen und Vermuthungen über das Wesen derselben erschöpft, und in manche Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt hat, wird er genöthiget, auf die Quelle aller dieser Urtheile und Schlüsse zurückzusehen, und in derselben den Leitstern zu entdecken, der ihn durch das Labyrint der äußern Welt sicher hindurch leiten kann. Und dieses Geschäft wird nun durch die höhere Entwickelung und Ausbildung der Geisteskräfte, die sie durch die Speculationen über äußere Gegenstände erlangt haben, befördert und erleichtert, anstatt daß es vorher so viel, als unmöglich war. Nicht anders war der Gang der Entwickelung in dem Praktischen. Der Mensch folgte erst blindlings den Trieben und Instincten seiner Natur, ohne über sie nachzudenken. Das sittliche und religiöse Gefühl, welches seinen Naturtrieben sich widersetzte, wirkte ebenfalls durch ein dunkles instinktartiges Bewußtseyn. Das letzte lenkte seine Aufmerksamkeit nicht auf sein Ich, sondern vielmehr von demselben auf ein Wesen außer ihm, auf eine Gottheit hin, welche die Welt beherrschte, und auf seine Schicksale einen mächtigen Einfluß hatte. Furcht und Hofnung machte ihn von diesem Wesen abhängig, und diese waren für ihn Bestimmungsgrund, den Willen desselben zu befolgen, welcher ihm durch die Offenbarungen der Orakel und Priester bekannt gemacht wurde; und wenn er in einem bestimmten Falle nicht wußte, was die Götter von ihm verlangten, so war schon dafür gesorgt, daß er dieselben mittelbar und unmittelbar befragen konnte. Was konnte unter diesen Umständen wohl den menschlichen Geist reizen, oder nöthigen, in sein Inneres zu blicken, um seine moralische Natur kennen zu lernen? Das Nachdenken über diese Gegenstände fing nur erst nach einigen Fortschritten der Geisteskultur

an, welche durch mehrere Uebungen und Versuche in dem speculativen Denken, durch größere Ausbildung und Verfeinerung bürgerlicher Verfassungen und Einrichtungen u. s. w. bewirkt wurden. Und auch dann zeigte sich bei diesem Fortgang eher das sinnlich bedürftige, als das Vernünftige freie Wesen, das mehr auf die Foderungen der Neigung, als die Gebote der Sittlichkeit achtet.

Da also die Erforschung der interessantesten Gegenstände, der Mensch, seine Natur und Verhältnisse, einen höhern Grad von Geisteskultur voraussetzte, als wir vor dem Anfang der Philosophie annehmen können; da dieser höhere Grad der Entwickelung nur durch Gebrauch und Anwendung der geistigen Kräfte auf Gegenstände wirklich werden konnte, so ist man auch nach den obigen Bemerkungen genöthiget, den Gegenstand, von dem die ersten Versuche des Philosophirens ausgiengen, nicht in sondern außer dem Menschen aufzusuchen. Dieses Resultat stimmt nicht nur mit der Denkungsart der noch nicht zur Selbsterkenntniß gekommenen Menschen, sondern auch mit den Gesetzen der Entwickelung der Geisteskraft vollkommen überein. Jene setzen alles und suchen von allen Erscheinungen den Grund außer sich. Nach diesen ist es eine ganz natürliche Erscheinung, daß die Aufmerksamkeit eher auf den Gegenstand, welcher die Geisteskraft reizt und entwickelt, als auf diese gerichtet wird. Eine zweite Folgerung, welche sich aus den obigen Betrachtungen ergiebt, ist diese: der erste Gegenstand der Philosophie kann nicht aus dem Gebiet des Praktischen seyn, weil jedes Bedürfniß in demselben durch den Glauben an Offenbarungen und Priester befriediget wird, welcher alle Nachforschung überflüssig macht.

Von welcher Art dieser Gegenstand sey, und von welcher Seite er vorzüglich das Nachdenken reizen werde, läßt sich durch die Reflexion, auch ohne die Erfahrung

rung zu Hülfe zu nehmen, schon gewissermaßen bestimmen. Er muß nehmlich eine gewisse Größe und Erhabenheit an sich haben, von der einen Seite bekannt, von der andern unbekannt seyn, und sich an die Summe und die Beschaffenheit der damals vorhandenen Kenntnisse genau anschließen. Von dieser Art ist die Welt. Der menschliche Verstand faßte alle Dinge, welche in seinem Gesichtskreise lagen, sowohl diejenigen, von deren Daseyn ihn die Anschauung überzeugte, als auch diejenigen, die er zur Erklärung gewisser unerklärbarer Erscheinungen annahm, in eine Idee zusammen, und dachte sich dieselben in einem Zusammenhange wechselseitigen Einflusses. Dieses große Ganze, aus so mannichfaltigen Bestandtheilen zusammengesetzt, welches so reich an Veränderungen, jeden Augenblick neue Seiten und Ansichten vor dem Auge des Beobachters entfaltete, mußte nothwendig einen tiefen Eindruck auf den Mann von Nachdenken machen, und seinen Forschungsgeist zur Thätigkeit reizen. Er fand vor sich in diesem Ganzen eine Menge von Gegenständen, welche er theils nach seinen beschränkten Ansichten vollkommen zu kennen glaubte, theils sich bloß durch einige Wirkungen ihm ankündigten. Aber dunkel und unbegreiflich war ihm der Zusammenhang des Ganzen. Da er in der Natur beständig Veränderungen, Erzeugungen und Zerstörungen, Wachsthum und Abnahme mit einander wechseln sahe, so war es natürlich, daß er auch dieses auf das Weltganze übertrug, und sich dasselbe als entstanden dachte. Die Frage: wie und woraus ist die Welt entstanden, wäre also das erste Problem, welches sich die speculirende Vernunft vorlegte, und womit sie einen Schritt über die Erfahrungswelt hinaus that. Diese Aufgabe entsprach der noch dunklen Idee einer Wissenschaft der Natur, insofern die ersten Denker in dem Weltbegriff alles zusammenfaßten, was nur Gegenstand ihrer eingeschränkten Erkenntniß war, und sie schon das

an, welche durch mehrere Uebungen und Versuche in dem speculativen Denken, durch größere Ausbildung und Verfeinerung bürgerlicher Verfassungen und Einrichtungen u. s. w. bewirkt wurden. Und auch dann zeigte sich bei diesem Fortgang eher das sinnlich bedürftige, als das Vernünftige freie Wesen, das mehr auf die Foderungen der Neigung, als die Gebote der Sittlichkeit achtet.

Da also die Erforschung der interessantesten Gegenstände, der Mensch, seine Natur und Verhältnisse, einen höhern Grad von Geisteskultur voraussetzte, als wir vor dem Anfang der Philosophie annehmen können; da dieser höhere Grad der Entwickelung nur durch Gebrauch und Anwendung der geistigen Kräfte auf Gegenstände wirklich werden konnte, so ist man auch nach den obigen Bemerkungen genöthiget, den Gegenstand, von dem die ersten Versuche des Philosophirens ausgiengen, nicht in sondern außer dem Menschen aufzusuchen. Dieses Resultat stimmt nicht nur mit der Denkungsart der noch nicht zur Selbsterkenntniß gekommenen Menschen, sondern auch mit den Gesetzen der Entwickelung der Geisteskraft vollkommen überein. Jene setzen alles und suchen von allen Erscheinungen den Grund außer sich. Nach diesen ist es eine ganz natürliche Erscheinung, daß die Aufmerksamkeit eher auf den Gegenstand, welcher die Geisteskraft reizt und entwickelt, als auf diese gerichtet wird. Eine zweite Folgerung, welche sich aus den obigen Betrachtungen ergiebt, ist diese: der erste Gegenstand der Philosophie kann nicht aus dem Gebiet des Praktischen seyn, weil jedes Bedürfniß in demselben durch den Glauben an Offenbarungen und Priester befriediget wird, welcher alle Nachforschung überflüssig macht.

Von welcher Art dieser Gegenstand sey, und von welcher Seite er vorzüglich das Nachdenken reizen werde, läßt sich durch die Reflexion, auch ohne die Erfahrung

rung zu Hülfe zu nehmen, schon gewissermaßen bestimmen. Er muß nehmlich eine gewisse Größe und Erhabenheit an sich haben, von der einen Seite bekannt, von der andern unbekannt seyn, und sich an die Summe und die Beschaffenheit der damals vorhandenen Kenntnisse genau anschließen. Von dieser Art ist die Welt. Der menschliche Verstand faßte alle Dinge, welche in seinem Gesichtskreise lagen, sowohl diejenigen, von deren Daseyn ihn die Anschauung überzeugte, als auch diejenigen, die er zur Erklärung gewisser unerklärbarer Erscheinungen annahm, in eine Idee zusammen, und dachte sich dieselben in einem Zusammenhange wechselseitigen Einflusses. Dieses große Ganze, aus so mannichfaltigen Bestandtheilen zusammengesetzt, welches so reich an Veränderungen, jeden Augenblick neue Seiten und Ansichten vor dem Auge des Beobachters entfaltete, mußte nothwendig einen tiefen Eindruck auf den Mann von Nachdenken machen, und seinen Forschungsgeist zur Thätigkeit reizen. Er fand vor sich in diesem Ganzen eine Menge von Gegenständen, welche er theils nach seinen beschränkten Ansichten vollkommen zu kennen glaubte, theils sich bloß durch einige Wirkungen ihm ankündigten. Aber dunkel und unbegreiflich war ihm der Zusammenhang des Ganzen. Da er in der Natur beständig Veränderungen, Erzeugungen und Zerstörungen, Wachsthum und Abnahme mit einander wechseln sahe, so war es natürlich, daß er auch dieses auf das Weltganze übertrug, und sich dasselbe als entstanden dachte. Die Frage: wie und woraus ist die Welt entstanden, wäre also das erste Problem, welches sich die speculirende Vernunft vorlegte, und womit sie einen Schritt über die Erfahrungswelt hinaus that. Diese Aufgabe entsprach der noch dunklen Idee einer Wissenschaft der Natur, insofern die ersten Denker in dem Weltbegriff alles zusammenfaßten, was nur Gegenstand ihrer eingeschränkten Erkenntniß war, und sie schon das

Ganze nach seinem Wesen erkannt zu haben glaubten, wenn sie den Urstoff und den Ursprung desselben mit allen seinen Theilen entdeckt hätten.

Jenes Problem hatte etwas so Anziehendes, daß mehrere Denker nach einander an der Auflösung desselben ihre Kräfte versuchten. Sie wußten noch nicht, daß sie etwas ergründen wollten, was alle Kräfte eines endlichen Verstandes übersteiget, und daß sie aus dem Gebiet der Erfahrung und des Verstandes in eine unbekannte Welt getreten waren, wo nur die Phantasie spielen, und der Verstand schwärmen, aber nicht gesetzmäßig denken und erkennen kann. Eine natürliche Folge davon war, daß das Streben nach einem Ziele sehr abweichende und widersprechende Resultate hervorbrachte, zum offenbaren Beweis, daß keiner der versuchten Wege zum gewünschten Ziele führte. Die Vernunft wurde irre an sich selbst, sie war in der Speculation zu weit gegangen, daß sie weder vor noch rückwärts konnte. Dieses ist das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie von ihrem Anfange an bis auf Sokrates. Einige allgemeine Betrachtungen werden uns in den Stand setzen, den Gang und den Erfolg der Speculationen aus dem richtigen Gesichtspuncte zu betrachten.

Die Vernunft folgte bey diesen Speculationen bloß dem natürlichen Triebe nach Erkenntniß, ohne vorläufige Untersuchung über die Grenzen ihrer Gebiets, ohne deutliches Bewußtseyn der Gesetze ihres Verfahrens. Diese Gesetze konnten nur erst aus der wirklichen Anwendung derselben abstrahirt, und zum deutlichen Bewußtseyn gebracht werden. Die natürliche Folge davon war, daß mehrere Versuche zur Auflösung der kosmologischen Aufgabe gemacht wurden, die, ungeachtet sie immer feiner und künstlicher wurden, doch nichts weiter als Hypothesen waren, welche im Ganzen keine befriedigende Einsicht gewährten. Unterdessen aber hatten diese für die Erkenntniß fruchtlosen Versuche doch den wichtigen

Einfluß, daß durch sie das Denkvermögen mehr entwickelt, und zur Kenntniß seiner Natur und Vermögen geleitet wurde. Daher können diese Speculationen aus einem doppelten Gesichtspuncte betrachtet werden, erstlich an sich, als Versuche jenes Problem aufzulösen, und zweitens als Vorübungen und Entwickelungen des philosophischen Geistes. Auf der letzten Betrachtung beruhet ihr ganzes Interesse für die Geschichte der Philosophie und ihr Anspruch auf eine Stelle in derselben.

Die Frage nach dem Ursprunge der Welt war die Folge einer Idee der Vernunft, welche in dem Fortgange von einer Veränderung zur andern ein Letztes sucht, das die Reihe der Wahrnehmungen beschließt. Die Wahrnehmung von dem Entstehen einzelner Dinge trug man auf den Inbegriff aller Dinge über. Die Welt, schloß man, muß entstanden seyn, weil die Erfahrung dies von allen Gegenständen lehrt, die wir kennen. Ein Beweis für die Gültigkeit dieses Schlußes, war bei dem Anfang des Philosophirens nicht zu erwarten. Das Gesetz der Vernunft; jede gegebene Erkenntniß bis zur Totalität zu erweitern, und von dem Bedingten bis zur letzten Bedingung aufzusteigen, so wie die tägliche Erfahrung, welche den Stoff dazu hergab, erhoben diesen Satz über alle weitere Nachfrage der Gültigkeit, und gaben ihm das Ansehen eines Axioms. Dies vorausgesetzt, war nur die Frage: wie ist die Welt entstanden? Und hierbei konnte man anfänglich auch nicht anders als analogisch verfahren. Was man in der Erfahrung bey der Erzeugung einzelner Körper wahrnahm, das wendete man auf die Entstehung der Welt an, und nahm dem Zufolge eine erste Materie, einen Grundstoff, aus welchem sich in der Folge alle organische und unorganische Stoffe und Wesen entwickelten, oder vielmehr einen Elementarzustand an, in welchem alle Stoffe beisammen gemischt waren, aus dem sie durch die Scheidung abgesondert und in Körper verbunden wurden.

Man mußte nothwendig etwas zum Grunde legen, was nicht entstanden war, aus dem alles entstehen sollte. Dies erforderte die Analogie der Erfahrung, der man hierbei folgte. Alles was entsteht, entspringt aus Etwas, aus einem Stoff, Keimen oder Saamen, wie sollte es mit der Welt anders seyn? Wie etwas aus *Nichts* entstehen könne, davon hatte man keine Vorstellung. Wenn man in Gedanken die Materie aller Anschauungen und Begriffe aufhebt, so bleibt doch zum wenigsten noch die Form derselben übrig; man denkt keinen Gegenstand, aber doch die Form desselben. So lange aber man noch nicht zwischen Form und Materie der Erkenntnisse unterschieden hat, heißt *Nichts Reales denken*, so viel als gar *nicht denken*. Diese Unmöglichkeit alles Reale aufzuheben, und diesem doch wieder Realität zu geben, (wenn man *Etwas* aus *Nichts* entstehen läßt) war die Ursache, daß man einen Grundstoff bei Entstehung der Welt annahm, und daß alle Denker, die sich mit diesem Problem beschäftigten, stillschweigend oder ausdrücklich den Grundsatz anerkannten: *Aus Nichts wird Nichts*. Aber eben so wenig kann aus *Etwas Nichts* werden. Ein Entstehen aus Nichts ist eben so ungedenkbar als eine Zernichtung. Nach diesen stillschweigend angenommenen Grundsätzen ist die *Entstehung der Welt* nur die *Veränderung einer ursprünglichen Materie durch Erzeugung, Scheidung, Trennung und Verbindung einartiger oder verschiedenartiger in der Urmaterie enthaltener Theile*.

Die Bestimmung der Urmaterie und die Ableitung der einzelnen Theile der Welt, war der Gegenstand der ersten Philosophen, welche daher *Physiker* genannt wurden. Die Aufführung der besonderen Hypothesen gehört nicht hieher, sondern in die Geschichte dieser Periode. Nur hier einige Bemerkungen. Ungeachtet

bei

bei denselben gewisse subjective Ansichten, Beobachtungen und Lieblings-Beschäftigungen auf die Bestimmung der Urmaterie nicht ohne Einfluß waren, so bemerkt man doch einen stufenweisen Fortschritt von dem Gröbern zum Feinern. Zuerst nahm man Wasser, dann die Luft, dann das Feuer als das Grundelement an; die Erde fand niemand dazu tauglich, weil sie bey allen Veränderungen natürlicher Körper mehr leidend als thätig zu seyn schien; [1]) und als man die Erklärung der übrigen Elemente aus einem unzureichend fand, weil man das Dasein dieser schon in dem ersten voraussetzen mußte, so legte man eine ursprüngliche Mischung von allen Elementen zum Grunde.

Die Aufgabe von dem Grundstoff aller Dinge gab zugleich Veranlassung, die letzten Bestandtheile aller zusammengesetzten Dinge aufzusuchen. Die gemeine Beobachtung hatte schon längst vier besondere Arten von Materie oder Elementen unterschieden, welche den Stoff aller zusammengesetzten Körper ausmachen. Die ersten kosmologischen Philosophen nahmen diese an, ohne sie weiter zu zerlegen, welches auch ohne chemischen Apparat nicht wohl möglich war. Nur machten sie einen Unterschied zwischen thätigen und leidenden Elementen. Doch gingen einige darin weiter, daß sie den Körper nicht chemisch sondern metaphysisch zergliederten. Insofern er hier bloß als etwas, das den Raum erfüllt, betrachtet wird, ohne auf seine übrigen empirisch wahrnehmbaren Eigenschaften zu sehen, ist er ein aus Theilen bestehendes Mannichfaltige, und die Theile sind alle einartig. Auch hier äußerte sich bald die Thätigkeit der Vernunft, indem sie in der Theilung aller Körperdinge ein Letztes, Absolutes, suchte. Dieser Idee verdankten die Atomene ihr Daseyn,

 welche

1) Aristoteles de anima 1, c. 2.

welche keine Eigenschaften an sich haben, als Figur, Schwere und die Erfüllung der Räume. Da aber aus diesen allgemeinen Eigenschaften die besondern Phänomene nicht erklärbar sind, noch unbegreiflicher aber daraus die Entstehung organischer Korper ist, so verließen einige diese Hypothese wieder, und nahmen einen Urstoff an, in dem alle organische und unorganische Stoffe von so verschiedener Art, als es Körper giebt, gemischt sind.

In Ansehung der Ableitung der Körperwelt aus dem Grundstoffe findet man nicht weniger Verschiedenheit der Hypothesen. Einige erklärten sich darüber nicht weiter, sondern begnügten sich, einen Grundstoff angegeben zu haben; in der Folge suchte man auch einen Grund davon anzugeben, welcher sich nach der Beschaffenheit des Urstoffs richtete. Wenn nur ein einziger Grundstoff angenommen wurde, so erklärte man die Entstehung der übrigen durch Verdickung oder Verdünnung; überhaupt durch Veränderung des ersten. Waren mehrere ungleichartige Elementartheile in einen chaotischen Zustand aufgelöst und mit einander vermischt; so entwickelte sich durch Absonderung und Verbindung die gegenwärtige Körperwelt; bei einartigen Atomen ging diese Bildung durch Trennung und Verbindung von Statten. Bei allen diesen Veränderungen der ersten Materie und den daraus entstehenden Bildungen wurde Bewegung als die wirkende Ursache vorausgesetzt. Diese setzt aber selbst wieder als etwas Entstandenes einen Grund voraus. Die Vernunft konnte aber, um ihrem Streben nach dem Unbedingten ein Genüge zu thun, nicht weiter gehen, als der Urmaterie eine ursprüngliche Bewegkraft beizulegen, welche auch eben so wenig als die Materie selbst entstanden war. Diese Bewegkraft äußerte sich durch Anziehung und Zurückstoßen, als Freundschaft und Feindschaft. Je mehr man aber in der Erforschung der

der Natur weitere Fortschritte machte, desto weniger befriedigten die angenommenen Principien, weil sowohl der Gesichtskreis als der Umfang der Erkenntniß sich erweiterte, die Anzahl der Objecte sich vermehrte, und sich immer neue Ansichten hervorthaten. Die Vernunft suchte den letzten Grund ihrer Erkenntniß außer sich in den Objecten, wo er doch nicht zu finden war; denn nicht in diesen sondern in der Vernunft lag der Grund, warum man diese Fragen aufwarf, und nach einem letzten Grunde forschte. Jeder angenommene Grund setzte also wieder einen neuen voraus, bis die Vernunft in dem Begriff eines unbedingten, über die Sinnenwelt erhabenen Wesens jenen Fortschritt von Grund zu Grund zu begrenzen suchte. Auf diesen Begriff wurde sie auf dem Wege dieser Speculationen durch die Bemerkung der Ordnung und Zweckmäßigkeit, und das Bedürfniß, die Bewegung der Materie aus einem höhern Grunde abzuleiten, geführet. Hieraus entsprang eine bedeutende Veränderung für das gesammte Feld der Speculation; denn anstatt vorher das Wesen der Gottheit und der menschlichen Seele aus der Materie erklären zu wollen, fing man nun an, diese Objecte von der Materie zu unterscheiden, wodurch der Grund zur Theologie und Psychologie gelegt wurde. Doch dies gehört in die folgende Periode.

Zugleich mit diesem kosmologischen Systeme, welches aus materiellen Principien alles zu erklären suchte, entstand ein anderes, welches jenem entgegengesetzt war, und alles auf die Form zurückführte. Dieses ging von mathematischen Principien aus, die aber in die Objecte, welche durch sie bestimmt worden, gelegt wurden. Der Erfinder desselben, für den Arithmetik und Geometrie das größte Interesse hatte, betrachtete alle Dinge nur unter dem Begriff der Größe, der Zahl, und in so fern sie in Verhältnissen zu einander stehen; hieraus suchte er die Entstehung derselben begreiflich zu machen. Dieser

ser neue Gesichtspunct erzeugte das Pythagorische mathematisch-physische System.

Alle diese verschiedenen kosmologischen Systeme beruheten auf gewissen Hypothesen und Voraussetzungen, aus denen sie nicht einmal streng logisch abgeleitet waren. Sie enthielten mehr Resultate, welche auf der besondern Ansicht ihrer Erfinder beruheten, als die Prämissen dazu; und alles, was zu ihrer Begründung gesagt wurde, stützte sich blos auf Analogieen und Erfahrungen. Einem denkenden Kopfe mußte sich ihre Schwäche bald verrathen, und ihre Widersprüche unter einander noch mehr Mißtrauen gegen ihre Gründlichkeit erwecken. Hieraus entstand das Eleatische System, welches durch seinen neuen und kühnen Gesichtspunct überraschet. Anstatt nach einer ersten Ursache und dem ursprünglichen Grundstoff aller Dinge zu forschen, wurde vielmehr diese ganze Untersuchung abgeschnitten, indem der Begriff von Veränderung, Entstehen, Ursache und Wirkung nur auf die Sinnenwelt eingeschränkt wurde, welche nur Schein enthalte, und dem Dinge an sich nicht beigelegt werden könne. Die Eleaten kamen auf die Idee einer Substanz, welche alles Reale begreift, bey welcher nur ein Seyn, kein Werden statt findet.

Ungeachtet man die Ansichten und Ideen nicht aus dem Denkvermögen aufsuchte, sondern in den Objecten durch eine unvermeidliche Täuschung zu finden glaubte, so mußte sich doch nothwendig die Ahndung aufdringen, daß die Dinge durch ein verschiedenes Medium sich in einer so verschiedenen Gestalt uns darstellen, und daß die Ursache des Widerstreits in der Verschiedenheit der Vorstellungen gegründet sey. Da man sich aber nicht von der Täuschung der Dinge an sich und dem Streben nach der Erkenntniß derselben losmachen konnte, so entschied man immer zum Vortheil der Sinnlichkeit oder des Verstandes, und wenn man von dem einen dieser

Vermö-

Vermögen die Erkenntniß der Dinge an sich erwartete, so war das andere die Quelle des Scheins und Betrugs. Ungeachtet beide Vermögen so entgegengesetzt wurden, so war man doch noch zu wenig in die Unterscheidungsmerkmale von beiden eingedrungen, um nicht beide wieder in dem Begriffe zu verwechseln.

Bei der Unvollkommenheit der philosophischen Forschungen und den mißhelligen Resultaten, auf die sie geführt hatten, da kein System fest begründet, die Grundsätze des Vernunftgebrauchs noch gar nicht untersucht waren, befand sich die Philosophie, die noch nicht einmal durch einen bestimmten Begriff von dem, was nicht Philosophie ist, geschieden war, in einem sehr schwankenden Zustande. Sie bot nur den Schein von einem willkührlichen Spiele der Phantasie dar, wobei jede Ansicht von Natur und Nothwendigkeit, von Zusammenhang und ihren Gründen verloren ging. Und es bedurfte nur gewisser äußerer Ursachen und Begebenheiten, um die Philosophie in eine bloße Kunst, den Schein von Ueberzeugung durch Vernünfteleien hervorzubringen, in ein System von wandelbaren subjectiven Meinungen zu verwandeln, das zu blos subjectiven Zwecken diente. Dies war die Sophistik, welche mit Dogmatismus und Skepticismus, so wie es den jedesmaligen Absichten gemäß war, ihr Spiel trieb.

Die Entwickelung der Philosophie ging also von kosmologischen Begriffen und Ideen aus, welche mit den Begriffen von Raum, Zeit, Zahl, Größe zusammenhingen. Diese wurden daher zuerst nächst jenen entwickelt, und gaben die Veranlassung zu den meisten Zwistigkeiten, und zur Trennung der Sinnenwelt von der Verstandeswelt. Da aber von eben diesen Begriffen alle fortschreitende Kultur der Philosophie abhing, so verdient die Untersuchung dieses Ganges noch etwas mehr Aufmerksamkeit. Vorher müssen wir aber einige Bemerkungen über die Denkart und Ansicht der Dinge

in

in der ersten Periode der philosophierenden Vernunft voranschicken.

Die ersten Denker machten nehmlich keinen Unterschied zwischen Vorstellungen und den Objecten des Vorstellens; die Entwickelung dieses Unterschiedes erfoderte schon eine geübte Reflexion, und wurde erst durch die Eleatiker vorbereitet, bis er durch den Sophisten Gorgias wirklich zuerst deutlich erkannt wurde. Man war daher geneigt, alles, was man sich vorstellte, alles Gedachte für etwas Objectives und Reales zu halten, und weil durch äußere Objecte, die Stoff und Reiz zum Denken darboten, die Entwickelung des Denkvermögens befördert wurde, so setzte man alles Gedachte außer sich. Auch das, was der Verstand bei allem Denken zu seinen Materialien hinzuthut, konnte man nicht von der ganzen Vorstellung trennen, und daher kam es, daß alles in das Object gesetzt wurde. Der noch ungeübte, noch nicht zu reflectiren gewöhnte Verstand pflegt alles zu hypostasiren. So machte Pythagoras seine Zahlen, und die Eleatiker die Einheit zu objectiven Merkmalen der Dinge. Realismus war die erste Denkart. Alles Philosophiren gehet davon aus, einige Merkmale, unter welchen die Dinge gedacht werden, abzusondern und ihren Grund aufzusuchen; zuerst in dem Zusammengesetzten selbst, in den Objecten, nicht in dem Verstande, der den Begriff des Objects erzeugt hat. Man analysirte die Begriffe, wie sie gebildet sind, und konnte nicht sogleich auf die ursprüngliche Handlung des Verstandes zurückgehen, wodurch sie erst gebildet wurden. Hieraus entstand nun natürlich die Täuschung, die Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstande für eins zu halten, oder die Vorstellung zu etwas Objectiven zu machen.

Nach diesen vorausgeschickten Bemerkungen läßt sich der Gang des Philosophierens bei den Griechen bestimmter darstellen. Die ersten Denker gingen von der

Idee

Idee eines Ganzen der Natur aus, die sich bei allen auch ungebildeten Menschen findet, und suchten sie zu begreifen, d. i. in ihre Bestandtheile aufzulösen. Nicht die Art des Zusammenhangs, sondern den Stoff, woraus die Naturwesen gebildet, also die Einheit des Stoffs zu entdecken, war das erste Problem. Diese Idee wurde auf vielfältige Weise betrachtet, und bearbeitet. Die mannichfaltigen Versuche darüber rührten theils von der Verschiedenheit der Ansicht, von der Fruchtbarkeit und Beschaffenheit der Erfahrungen und Kenntnisse, von dem Grade des Beobachtungsgeistes, des Witzes und des Scharfsinnes ab, und es gingen daraus bald rohere bald ausgearbeitetere, bald unzusammenhängende, bald systematischere Philosopheme hervor. An diese Hypothesen von dem Urstoffe und dem ersten Entstehen aller Dinge knüpften sich immer mehrere Fragen und Untersuchungen an, je mehr die Begriffe, sowohl von dem Weltganzen und den einzelnen Naturwesen, als von den Bedingungen ihres Seyns an Deutlichkeit gewannen; und man bemerkt es sehr leicht, daß von der Kosmogenesie, die ein Modethema wurde, das Interesse sich nach und nach mehr auf die angehängten und durch jenes herbeigeführten Untersuchungen lenkte.

Indem das Weltganze als ein Object der Erkenntniß behandelt wird, welches entstanden, nach und nach gebildet und unbeschadet seiner Totalität noch immer in seinen Theilen verändert wird, so entwickelte sich daraus zuerst der Begriff der Bewegung, und des Raums, den jene als Bedingung einschloß. Denn alles Entstehen wurde als Bewegung im Raume gedacht. Einige Denker blieben bei dieser Ansicht stehen, und sie stellten mehrere Hypothesen und Systeme von der Entstehung aller Dinge auf, so daß sie zugleich Betrachtungen über Bewegung und Raum immer mehr mit in diese Speculation hineinzogen, und die Lehrsätze darüber in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Andere hingegen rich-

teten

teten mehr ihre Aufmerksamkeit auf den Begriff der Entstehung und ihre Möglichkeit, und indem sie den bisher immer stillschweigend vorausgesetzten Begriff von etwas Beharrlichen, welches bei allen Veränderungen unwandelbar bleibt, mehr beachteten, so fanden sie zwischen diesem und der Veränderlichkeit einen Widerspruch, und erklärten daher alles Entstehen für unmöglich, die Bewegung im Raume für widersprechend. Dadurch wurden sie auf den Unterschied der Sinnenwelt und der Verstandeswelt geführt. Es wurde dadurch der Grund zu dem System des Empirismus und Rationalismus gelegt, welches letztere in seiner Reinheit vielleicht nie wieder so bis auf Spinoza entwickelt worden ist. Denn man hatte nur ein Interesse, das der Speculation, vor Augen.

In beiden Systemen waren dieselben Objecte Gegenstand der Philosopheme, nämlich die existierenden. In dem einen würden sie nur, inwiefern sie entstanden, in dem andern, inwieferne sie beharrlich sind, betrachtet; in dem einen wurden die Objecte, wie sie der Sinnlichkeit erscheinen, in dem andern, wie sie ohne Anschauungen rein gedacht werden, für die Dinge an sich gehalten; und da in der letzten Ansicht in dem reinen Begriff eines Objects kein Grund einer Vielheit vorkommt, nur ein Object, eine Substanz angenommen, die aber doch, insofern sie als existierend gedacht wurde, in den Raum gesetzt werden mußte. Der Raum wurde in beiden objectiv genommen, nur in dem einen um die Bewegung begreiflich zu machen, als leer gedacht, und von den Körpern unterschieden, in dem andern aber als erfüllter Raum mit der Substanz identificirt. Dieses letzte System nun, welches sich von der gemeinen Vorstellungsart so sehr entfernte, und die Schwierigkeiten in der gewöhnlichen Vorstellungsart von Raum und Bewegung sehr scharf entwickelte, lieferte reichen Stoff zum Nachdenken, und trug zur Erweiterung und Berichtigung dieser

ler verwandten Begriffe sehr viel bei; es eröfnete auf einmal die Aussicht auf ein ganz neues Feld, wo der Verstand ohne Rücksicht auf Wahrnehmung blos mit seinen Begriffen verfährt.

Eben dies that von einer andern Seite auch die Pythagoräische Schule. Die Kenntniß der Mathematik, vorzüglich der Arithmetik verhalf dem Pythagoras zu einer andern Ansicht der Dinge, daß er, ohne sich von der gemeinen Vorstellungsart zu entfernen, die Erkenntnißgründe derselben in dem Verstande zu finden glaubte. Die Einheit in den Vorstellungen, die er auf die vorgestellten Gegenstände übertrug, fiel ihm wegen ihrer Aehnlichkeit mit Zahlbegriffen auf, und er versuchte also die Dinge durch ein System von Zahlen und Zahlverhältnissen zu erklären, welche er nicht als reine Begriffe, sondern als Bestandtheile der Dinge selbst betrachtete. Ungeachtet dieser Gesichtspunct einseitig war, so diente er doch dazu, in den Begriffen von Objecten etwas zu finden, was der Verstand hineingelegt hatte, nämlich die Verbindung und die Verbindungsarte, obgleich sie Pythagoras nicht ursprünglich von dem Verstandsvermögen ableitete. Ausserdem hatte dies auch den großen, für die damalige Zeit noch weit beträchtlichern Vortheil, die Dinge in Verhältniß und Zusammenhang zu betrachten, und das nicht blos in Ansehung ihres Grundstoffes, sondern nach mathematischen Verhältnissen. Und so wie dieses System aus mathematischen Kenntnissen entstanden war, so beförderte und belebte es auch das Studium der Mathematik, und setzte es in Verbindung mit der Philosophie [a].

Es

a) Man theilt gewöhnlich die griechische Philosophie in die Jonische und Pythagoräisch Eleatische ein, eine Eintheilung, die, so alt sie ist, doch wenig zu bedeuten hat, wenn

So ging also der menschliche Geist in der Auflösung des Problems von dem Ursprung der Welt immer weiter zu feinern Entwickelungen und Abstractionen fort, und er beschloß seine Speculationen am Ende dieser Periode mit dem Begriff eines immateriellen Wesens als absoluter Ursache. Die Vernunft kam auf dieses Wesen, ohne darauf ausgegangen zu seyn, durch das Streben, das Ganze der Natur in ein System zu umfassen. Indem sie das Wirkliche von mannichfaltigen Seiten betrachtete, die Bedingungen der Existenz und der Bewegung entwickelte, mischte sich in ihre Untersuchungen immer der Begriff höherer Wesen ein, die sie doch in Raum und Zeit wie andere Naturwesen setzte, bis sie die Unangemessenheit dieser Vorstellungsart mit der dunkel vorschwebenden Idee des Absoluten entdeckte, und den Begriff von allem fremdartigen zu reinigen anfing. In dem Verhältniß als diese Abstraktion weiter fortgesetzt wurde, setzte man auch immer mehr die Verstandeswelt der Sinnenwelt, das Denken dem Anschauen entgegen. Und so dienten alle diese Speculationen endlich dazu, die Vernunft in ihre eigenthümliche Sphäre zu setzen, und ihre Selbstthätigkeit auf eine unterscheidende Weise darzustellen.

Die

wenn man blos auf geographische Unterschiede und äußere Schulenverwandschaften siehet. Jedoch bietet sie Stoff zu interessantern Bemerkungen dar, die die Richtung der Vernunft und den Gang der Philosophie zum Gegenstand haben. In Kleinasien und dem eigentlichen Griechenland, blieben die Speculationen im Kreise der Naturforschung, wenn sie gleich die Grenzen der Erkennbarkeit überschritten; metaphysische (transcendente) Physik: in Großgriechenland nahmen sie einen höhern Schwung, sie waren mathematisch und ontologisch metaphysisch.

Die Sprache, das Vehikel aller philosophischen Untersuchungen, erfuhr in diesem Zeitraum eben dieselben Veränderungen, als die Philosopheme selbst, zu deren Bezeichnung sie dienten. So wie der philosophische Untersuchungsgeist bei seinen ersten Aeusserungen noch unter dem mächtigen Einfluß der Phantasie und Dichtung stand, so war auch die Sprache, wie sie die ersten Denker fanden, noch poetisch. Denn die Sprache ist allezeit der treue Spiegel des menschlichen Geistes, in dem sich sein innerer Zustand, sein Wirken und Leiden abdrücket. Erst gegen das Ende dieser Periode wird die Sprache prosaisch, nicht auf einmal sondern in vielen Abstufungen. Den Uebergang machte ein Gemisch von beiden, poetische Prosa. Sie gewann nach und nach mehr abstracte Zeichen, mehr Verbindung und Zusammenhang. Die Wortzeichen für abstracte Begriffe wurden aus der Sprache des gemeinen Lebens genommen, da diese aber theils selbst nicht scharf bestimmt und von ähnlichen unterschieden waren, theils eben deswegen von den Denkern in einer etwas abweichenden Bedeutung genommen wurden, so konnte die Kunstsprache der Philosophie anfänglich wenig Bestimmtheit, Festigkeit und Haltung haben, und es giebt daher jetzt noch gar keine allgemeine Bezeichnungsart in der Philosophie, wozu erst Plato und Aristoteles den Grund durch Bestimmung der Begriffe legten. Jeder Denker hat seine eigne Terminologie, die man aus ihm selbst studieren muß. Daher rührt zum Theil die Unverständlichkeit der Philosopheme, weil ihre individuelle Ansicht und Vorstellungsart entweder allein oder zugleich nebst der gemeinen in den Ausdrücken enthalten ist, und die Analogie im Aufsuchen derselben uns verläßt. Diese Beschaffenheit der Sprache erschwerte ihrer Seits auch wieder die Fortschritte der Philosophie, insofern sie den Denkern weder mit vielen noch mit bestimmten Worten für abstrakteres Denken zu Hülfe kam.

In dieser ganzen Periode ist nur noch ein schwacher Kreislauf der Ideen sichtbar. Fast jeder Denker ging seinen eignen Weg, dachte für sich ohne Rücksicht auf Anders denkende. Es fehlte also auch der wohlthätige Einfluß, welcher aus dem Wechsel der Gedanken und aus gegenseitigen Einwirken verschiedener Vorstellungsarten entsteht. Dagegen ist aber auch hier fast durchgängig Originalität. Jeder Denker verfolgte die Ansicht der Dinge, die sich ihm darbot, und betrachtete sie als seine individuelle Vorstellungsart, ohne darauf sehr ernstlich zu denken, wie er sie ausbreiten könnte; und wenn er seine Gedanken niederschrieb, so war es wohl nur zu seinem Gebrauch. Es giebt daher noch keine Schulen der Philosophen, die Pythagoräische ausgenommen, die vielleicht mehr einen politischen als wissenschaftlichen Zweck hatte. Andere Philosophen theilten ihre Vorstellungsarten nur einigen vertrauten Freunden mit. Doch gegen das Ende dieser Periode nahmen die philosophischen Schriften zu, und die Philosopheme verbreiteten sich allgemeiner. Eitelkeit und Beredsamkeit verbreiten den Hang zum philosophiren, oder zum wenigsten über philosophische Gegenstände schwatzen und disputieren zu können. In eben dem Verhältniß als die Philosophie an Umfang und Ausbreitung zunahm, verlor sie aber auch an Gründlichkeit und Lauterkeit.

Die ersten Denker philosophierten über die Gegenstände, welche ihren Forschungsgeist auf sich zogen, ohne Rücksicht auf Anwendung und Nutzbarkeit; sie gingen von keinem Bedürfniß ihrer Nation aus, und sie bezweckten auch daher nichts als die Befriedigung einer natürlichen Wißbegierde. Ihre Philosophie war daher bloße lautere Natur, ohne Schmuck und Prunk. Am Ende dieser Periode verwandelte sich diese Natureinfalt in Kunst. So bald die Philosophie in den Kreis des gemeinen Lebens herabgezogen, und zu subjectiven Zwecken angewendet wurde, mischten sich auch Leidenschaften, Eitel-

Eitelkeit, Ehrgeiz ein, die das Streben nach Erkenntniß ihrer Lauterkeit beraubten.

Zweiter Abschnitt.

Darstellung der Philosopheme der Jonier.

Wir verbinden hier eine Reihe von philosophischen Versuchen, nicht nur weil sie gewissermaßen abhängig von einander sind, sondern auch, weil sie einen gemeinschaftlichen Charakter an sich haben. Schon bei den Alten wurden die Denker, welche von Thales bis Archelaus eine Reihe ausmachen, Jonier und Physiker genannt, weil Jonien ihr gemeinschaftliches Vaterland war, und ihre Speculationen die Natur zum Gegenstand hatten. Unterdessen wird es uns erlaubt seyn, von dieser Eintheilung in so weit abzugehen, daß wir in diesem Abschnitt nur von den ältesten Joniern bis auf den Anaxagoras handeln, und diesem weiter unten einen eignen Abschnitt bestimmen. Denn Anaxagoras zeichnete sich von den andern in mehr als einem Puncte aus, und durch ihn wurde die Philosophie gleichsam in Athen eingeführt, welche berühmte Stadt von der Zeit an der Mittelpunct aller Gelehrsamkeit und der Lieblingsort der philosophischen Muse wurde.

Thales, Anaximander und Anaximenes waren alle drei von Milet in Jonien. Diese Landschaft in Kleinasien hatte sich durch die glückliche Lage und andere günstigen Schicksale zu einem hohen Grad von Wohlstand empor geschwungen, und unter den kleinen

 Staaten,



Staaten, woraus sie bestand, behauptete Milet als die wichtigste Handelsstadt und das Mutterland vieler Kolonien einen sehr ansehnlichen Rang. Der Handel belebte die Industrie, nährte den Erfindungsgeist, weckte den Kunstfleiß und beförderte auf mannichfaltige Weise die Cultur des Geistes. Mehrere entlegene Länder wurden besucht, nicht blos mit kaufmännischen Geiste, sondern auch aus edler Wißbegierde, durch die Kenntnisse fremder Nationen seine eignen zu vermehren, und die Kultur des Geistes immer mehr zu befördern. Bis dahin war in dem asiatischen Griechenland hauptsächlich schöne Kunst getrieben und begünstiget worden. Die Gesänge des Homers und der späteren Dichter und andere Werke der schönen Kunst verbreiteten die Neigung für feinere Vergnügungen und bildeten den Geschmack. Die Fruchtbarkeit des Bodens, die günstige Lage, der lebhafte Handel, der Kunstfleiß, die republikanische Regierung, der Geist der Religion, alles dieses trug dazu bei, Roheit zu verscheuchen, feinere Sitten zu verbreiten und Geistescultur zu bewirken. Nur war dieses noch keine wissenschaftliche Cultur. Obgleich mancherlei Kenntnisse verbreitet waren, so waren sie doch noch nicht an einander gereihet und zu einem Ganzen verbunden. Das Zeitalter, in welchem Thales lebte, zeichnete sich zuerst durch das Streben nach höheren Kenntnissen aus.

Mehrere Gesetzgeber und staatskluge Männer lebten um diese Zeit, welche nicht gemeine Kenntnisse gesammlet, und die Erfahrungen ihres Lebens mit den Einsichten voriger Zeiten und entfernter Nationen gepaaret hatten. Sie wurden unter ihren Zeitgenossen und Nachkommen mit dem Namen Weise (σοφοι) beehret, welchen sie mehr durch ihre praktischen Kenntnisse, durch ihre Grundsätze und ihren Charakter, als durch eigentliche Wissenschaft verdient haben [1]. Allein obgleich alle

1) Diogenes Laert. I. §. 40.

alle diese Weisen eben so wenig, als die vorzugsweise sogenannten sieben Weisen eine Stelle in der Geschichte der Philosophie erhalten können, so beweisen doch die von ihnen überlieferten Sagen, daß der menschliche Geist zu der Zeit anfing, das Bedürfniß einer höhern Erkenntniß zu fühlen. Wenn gleich in den Ueberlieferungen von den Zusammenkünften und Gastmalen der sieben Weisen, von ihren Räthseln und Aufgaben, von den in dem Tempel zu Delphi aufgezeichneten Denksprüchen vieles erdichtet ist, so scheinen doch einige wahre Thatsachen zum Grunde zu liegen. Daß mehrere von diesen Männern Reisen unternahmen, als Solon nach Aegypten und an den Hof des Krösus, daß an diesem einige zusammentrafen, und Bekanntschaft mit einander machten, daß Krösus an seinem Hof aus Eitelkeit oder zu seinem Vergnügen noch andere ihrer Kenntnisse wegen berühmte Männer um sich her versammlete, dieses alles scheint historisch ausgemacht zu seyn, und es ist so natürlich, daß man es ohne historische Zeugnisse vermuthen müßte. Männer von Talent und Geschicklichkeit suchen die Paläste der Könige und Reichen auf, und sind in ihnen willkommen; beide finden dabei ihre Rechnung [a]). Aber hierdurch wird der Trieb nach Erweiterung und das Bedürfniß inniger Mittheilung zwar mehr geweckt, aber nicht befriediget; nur in dem Bande der Geistesverwandten findet er Nahrung und Genuß. Dieser Wunsch nach Verbindung steigt in dem Verhältnisse, als es weniger Edele giebt, die diesen Geistesgenuß geben und empfangen können.

Unter den Weisen derselben Zeit zeichnete sich Thales durch eine originelle Richtung seines Geistes aus. Mit der Staatsklugheit und Lebensweisheit, in welcher sich jene auszeichneten, verband er einen größern For-

a) Plato Epistol. II. S. 65.

schungsgeist. Ob dieser durch eigene Kraft sich gebildet oder auf Reisen durch den Umgang mit fremden Gelehrten entwickelt habe, kann bei dem Mangel an glaubwürdigen Nachrichten nicht entschieden werden. Wenn Thales aber erst in einem fremden Lande Stoff und Reiz zum Selbstdenken sollte erhalten haben, so hat gewiß keines größere Ansprüche darauf, als Aegypten. Eine Reise dahin scheint auch nach den Berichten mehrerer Schriftsteller ein wahres Factum zu seyn, obgleich sie nicht darin einstimmig sind, ob Thales von den Aegyptischen Priestern, oder ob diese von jenem gelernt haben. Doch es kommt hierauf nicht viel an. Denn hätte auch Thales alle seine mathematischen und philosophischen Kenntnisse aus Aegypten erhalten, so haben doch die folgenden Denker diese durch ihr Selbstdenken erweitert, und ihnen das Gepräge ihres Geistes aufgedrückt. Thales selbst mußte einen forschenden Geist mitbringen, wenn er gereizt und geweckt werden sollte. Warum wurde nicht Solon, der auch in Aegypten gewesen war, zu ähnlichen Forschungen gereizt? Warum fand er nicht auch in Speculationen, wie Thales, Befriedigung, auch in der Zeitperiode, wo er seine Gesetzgebung geendiget, und in die Ruhe eines blosen Bürgers zurückgetreten war?

Ein Mann, wie Thales, ausgerüstet mit Forschungsgeiste gewohnt die Natur zu betrachten, mußte ganz natürlich auf die Frage kommen: Wie ist alles in der Natur entstanden? Eine Frage, die um so natürlicher war, da sie schon die Phantasie der Dichter in ihren Theogonien so oft beschäftiget hatte. Thales behandelte sie zuerst auf eine philosophische Art, d. h. er suchte sie aus Gründen zu beantworten. Er sahe so vielerlei Veränderungen in der Natur wirklich werden, Thiere und Pflanzen entstehen und wachsen, Wolken sich sammlen und in Regen herabstürzen. Alles, was entstanden ist, war vorher nicht das, was es jetzt ist, sondern es ging

aus

aus einem Stoffe hervor, und trat in einen andern Zustand über. Sein Blick verweilte nicht bei den einzelnen Gegenständen, die seinen Sinnen vorkamen, sondern erweiterte sich auf den Inbegriff der ganzen Natur.

Die Darstellung der Philosopheme dieses Mannes wird vorzüglich dadurch erschweret, daß er keine Schriften hinterlassen hat. Seine Behauptungen und Erfindungen, alles, was wir von seinen Verdiensten wissen, beruhet auf mündlichen Zeugnissen. Daher erwähnt seiner Aristoteles fast nie ohne ein, man sagt, hinzu zu setzen. Diese nothwendige Behutsamkeit vergassen die spätern Schriftsteller nur zu gerne, und erlaubten sich die Philosopheme des Thales in einem solchen Zusammenhange und Vollständigkeit darzustellen, als der milesische Weltweise wohl nicht geahndet hatte. Indem sie voraussetzen, daß Thales ein System gehabt habe, verbinden sie mit den Philosophemen, die man ihm wirklich zuschreiben kann, Folgerungen, Entwickelungen, Begriffe und Sätze späterer Zeiten, ohne sich die Frage vorzulegen, ob es wohl wahrscheinlich sey, daß ein Mann, der vorzüglich wegen seiner gemeinnützigen Erfindungen für das gemeine Leben und wegen seiner Beobachtungen und Entdeckungen in mathematischen Wissenschaften (Plato de Republ. X. Zweibr. A. 7 B. S. 293) berühmt war, mit der Ausbildung dieser Kosmogenie zu einem vollständigen System sich so angelegentlich beschäftiget habe, wofür es an allen historisch bewährten Zeugnissen fehlt.

Alles ist aus Wasser entstanden, und alles löst sich wieder in Wasser auf *). Dies

*) Aristotel. Metaphysic. I, cap. 3. Sextus Pyrrhon. III. §. 30. Plutarch. de Placit. Philos. 1, 3. Stobaeus Eclog. Phys. 1, c. II, edit. Heeren p. 291.

war das Resultat seines Nachforschens. Ungeachtet Thales keine Schrift hinterlassen hat, so sind doch die Gründe dieser Behauptung von späteren Schriftstellern der Vergessenheit entrissen worden, und wenn sie dieselben auch zum Theil nur für eigene Vermuthungen ausgeben, so sind sie doch so natürlich, daß sie ohne Gefahr dem Thales beigelegt werden können. Thales leitete jenes Resultat aus drei Beobachtungen ab. Alle Thiere entstehen aus Saamen, der etwas Flüssiges ist; alle Pflanzen wachsen und sind fruchtbar, vermöge der Feuchtigkeit, und sie verdorren aus Mangel derselben. Ueberhaupt hat der ursprüngliche Stoff aller Dinge eine feuchte Natur, welche von dem Wasser herrührt. Selbst das Feuer der Sonne und der Gestirne wird durch die Ausdünstungen des Wassers genährt. Wahrscheinlich beziehet sich das auf die Erscheinung, da es im gemeinen Leben heißt: die Sonne ziehet Wasser. Das Feuchte oder Wasser ist also dasjenige, woraus *alles* entsteht, worein sich *alles* auflößt 4). Ob Thales aus diesen Erfahrungen allein sein Resultat zog, oder ob er noch mehrere mit diesen verband, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen, eben so wenig als was er eigentlich unter Wasser verstanden habe; eine flüssige Masse von einartigen Theilen, aus welcher durch Verwandlung die übrigen Dinge geworden; oder eine Masse von verschiedenartigen Theilen im flüssigen Zustande, woraus alle Naturdinge durch Absonderung hervorgegangen sind. Die erstere Erklärungsart hat die meisten Auctoritäten für sich; aber da kein alter Schriftsteller sie ausdrücklich dem Thales beilegt,

4) Aristoteles Plutarch. und Stob. loc. cit. Der erstere sagt, dieses wären *wahrscheinlich* die Gründe der Behauptung gewesen, die letzteren sprechen davon schon entscheidender.

legt, so scheint sie nur ihre eigne Folgerung aus dem angenommenen Grundstoff des Wassers zu seyn, die noch gar nicht beweißt, daß sich Thales die Entstehung der Dinge durch Verwandelung oder durch Verdünnung und Verdickung des Wassers erkläret habe [5]. Es bleibt daher noch immer problematisch, ob nicht vielmehr Thales die Sache sich so vorgestellt habe. Das Universum war in seinem ursprünglichen Zustande flüßig, wie die Keime der Thiere. Ihre Bestandtheile waren aufgelößt und in einem flüßigen Zustande Mit jener Erklärung scheint auch die Behauptung zu streiten, daß das Wasser, als Grundstoff aller Dinge, die unterste Stelle in der Natur einnehme, und auf ihr die Erde befindlich sey. — Eine Behauptung, die er als Folgerung aus dem Satze, daß das Wasser der Grundstoff sey, betrachtete [6]. Denn wenn sich das Wasser in Schlamm und Erde verdickt, so mußten diese sich doch wohl zu Boden setzen. Vielleicht behauptete Thales nichts weiter, als; das Wasser ist der Grundstoff, aus dem alles entsteht, in den alles aufgelößt wird, ohne die Entstehungsart der Elemente und einzelnen Körper weiter daraus zu entwickeln.

Ueberhaupt darf man nicht annehmen, daß Thales ein vollständiges System aufgestellt habe, in dem alles deutlich bestimmt war. Aus dieser Voraussetzung muß man so viele Zusätze späterer Schriftsteller und das vergebliche Bemühen, auffallende Lücken auszufüllen, erklären. Das Wasser ist nur die ursprüngliche Materie, woraus

5) Aristoteles de generat. et corrupt. I, cap. 1. de Coelo III, cap. 5.

6) Aristoteles Metaphysic. 1. c. 3. Θαλης ὑδωρ φησιν ειναι (την αρχην)· διο και την γην εφ' ὑδατος απεφηνατο ειναι.

woraus alles entstanden ist; aber nun fehlet noch die wirkende Ursache, ein Princip der Bewegung, wodurch das Wasser in andere Stoffe verwandelt, oder wodurch die verschiedenartigen Stoffe abgesondert werden. Ob auch Thales nach dieser ersten Ursache geforscht habe, ist nicht entschieden, ja unwahrscheinlich, da Aristoteles versichert, daß die ersten Naturforscher sich nur mit den materiellen Ursachen beschäftiget, und erst späterhin das Bedürfniß einer wirkenden Ursache zur Erklärung der Natur eingesehen haben. ⁷) Demungeachtet findet man schon beim Cicero die Nachricht, Thales habe mit der materiellen Ursache eine wirkende verbunden, nehmlich eine Intelligenz oder einen Weltgeist; Plutarch und Stobäus berichten ebendasselbe. ⁸) Allein ich zwei-

7) Aristoteles Metaphysic. 1. c. 3.

8) Cicero de Natura Deor. 1. c. 10. Thales — aquam dixit rerum initium, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Der Widerspruch zwischen dieser und der im 11. K. folgenden Stelle von Anaxagoras kann vielleicht zum Theil dadurch gehoben werden, wenn man annimmt, daß die erste Stelle von einem göttlichen mit der Materie innig verbundenen Wesen, die zweite aber von einer weltbildenden Kraft außerhalb der Materie rede. Hierauf führen auch schon die Worte des Vellejus 10. K. si dii possunt esse sine sensu et mente, cur aquae adiunxit. Der bedeutendste Widerspruch bleibt aber freilich noch immer der, daß Anaxagoras als Urheber von der Behauptung einer Weltbildung durch die Gottheit angeführt, und dieselbe doch auch dem Thales beigelegt wird. Hieraus ist die Ausschmückung der Thaletischen Philosopheme durch jüngere Schriftsteller unverkennbar. Plutarch de Decret. Philosoph. 1. cap. 7. Stobaeus Eclog. Physic. I. c. 3. p.

zweifele sehr, daß man auf die Auctorität dieser Schriftsteller allein, bei dem Stillschweigen der ältern, dem Thales diese Behauptung mit Zuverlässigkeit zuschreiben kann, oder ob durch die von Aristoteles angeführten Meinungen des Thales: das Universum sey voll Götter, und der Magnet besitze eine Seele, weil er das Eisen anziehe, °) jene Behauptung

p. 54. ed. Heeren. Θαλης νουν του κοσμου τον θεον. το δε παν εμψυχον άμα και θεων πληρες· διηκειν δε και δια του ςοιχειωδους ὑγρου δυναμιν θειαν κινητικην αυτου.

9) Aristoteles de anima I, 2. Εοικε δε και Θαλης, εξ ὡν απομνημονευουσι, κινητικον τι την ψυχην υπολαμβανειν· ειπερ τον λιθον εφη ψυχην εχειν, ότι τον σιδηρον κινει. c. 5. και εν τῳ όλω δε τινες αυτην (ψυχην) μεμιχθαι φασιν. όθεν ισως και Θαλης ῳήθη παντα πληρη θεων ειναι. Für θεων hatte Thales sich vielleicht des Ausdrucks δαιμονων bedient; so führt den Satz auch Diogenes Laert. I, 27 an. Dieses Wort hat wahrscheinlich zu folgenden Berichten Anlaß gegeben, wenn man das unkritische und unhistorische Zusammenmischen sogleich ansiehet. Plutarch. Decret. I. 8. Θαλης Πυθαγορας Πλατων, όι Στωικοι δαιμονας ὑπαρχειν ουσιας ψυχικας. ειναι δε και ἡρωας τας κεχωρισμενας ψυχας των σωματων. και αγαθους μεν, τας αγαθας, κακους δε, τας φαυλας, und Athenagoras Legat. pro Christ. ed. Henr. Steph. 1557. p. 28. Πρωτος Θαλης διαιρει (ώς όι τα εκεινου διαιρουντες, ακριβουντες μνημονευουσιν) εις θεον, εις δαιμονας, εις ἡρωας. αλλα θεον μεν τον νουν του κοσμου αγει· δαιμονας δε, ουσιας νοει ψυχικας και ἡρωας τας κεχωρισμενας ψυχας των ανθρωπων, αγαθους μεν, τας αγαθας, κακους δε, τας φαυλας.

ptung erwiesen ist. Es kann seyn, daß diese Sätze bei Thales im Zusammenhange standen; vielleicht aber waren sie auch einzelne, isolirte Behauptungen. Wenigstens kann man das erste nicht mit Gewißheit behaupten. Es fällt vielmehr bei Vergleichung dieser Stellen sogleich in die Augen, daß die spätern Schriftsteller, wo Aristoteles noch problematisch spricht, sich eine entscheidendere Sprache erlauben, und geradezu Gott als den Weltgeist, als die Ursache, wodurch alles aus Wasser erzeugt worden, darstellen.

Hiermit hebt sich der alte Streit, ob Thales ein Gottesläugner gewesen sey, oder nicht, von selbst. Die Geschichte giebt uns keine Data weder zu dem einen noch zu dem andern, und man kann also über seine Vorstellungsart von Gott gar nichts sagen, außer daß es wahrscheinlich ist, daß sein kosmogenisches System keinen Einfluß auf seine religiöse Vorstellung hatte. Es ist auch in unsern Zeiten keine ungewöhnliche Erscheinung, daß Gelehrte bei allen ihren Kenntnissen und Verdiensten um einige Wissenschaften, dennoch in der Religion den gewöhnlichen unaufgeklärten Vorstellungen anhangen, wie sie ihnen sind gelehrt worden. Der Religionsglaube der Philosophen ist auch kein Gegenstand der Geschichte der Philosophie, sondern nur was sie über Gott und deßen Verhältniß zur Welt gedacht haben. Davon sagt uns aber die Geschichte nichts Zuverläßiges. Die vom Diogenes von Laerte und Plutarch in dem Gastmal der sieben Weisen angeführten Gedanken des Thales: Gott ist das Aelteste, denn er ist nicht entstanden; die Welt ist das Beste, denn sie ist von Gott gebildet; keine That auch nicht einmal im Gedanken ist Gott verborgen; könnten, wenn auch ihre Aechtheit erwiesen wäre, wogegen aber die Uneinigkeit der Schriftsteller, ihr geringer Grad von Glaubwürdigkeit und so vieles andere streitet, doch nicht als Beweise von philosophischen Forschungen sondern

nur

nur von der religiösen Denkungsart des Thales gelten [10]).

Wir können also nur noch unter den Philosophemen des Thales seine Behauptung von der Seele aufzählen. Er behauptete, der Magnet besitze eine Seele, weil er das Eisen anziehe. Er dachte sich also unter der Seele nichts anders als eine selbstthätige Kraft, und schrieb denjenigen Dingen, welche nach einem innern Princip zu wirken schienen, wie der Magnet, eine Seele zu.

Dieses sind die wenigen Bruchstücke Thaletischer Philosophie. Alles übrige, was wir noch sonst aufgezeichnet finden, ist entweder späterer Zusatz, oder Folgerung aus den eigentlichen Philosophemen. Wir müssen aber nur dasjenige aufnehmen, was historisch begründet ist, um den Gang und die Entwickelung des philosophischen Geistes zu verfolgen. Thales brach also nur den Weg, und gab dem Forschungsgeiste der folgenden die Richtung. Das Gesetz des Verstandes, nach welchem man zu jeder Begebenheit etwas Vorhergehendes annimmt, wodurch jene erfolgt, wendete er, ohne sich des Gesetzes selbst noch deutlich bewußt zu seyn, auf das Weltganze an, und forschte also nach der letzten Bedingung aller Erscheinungen, die er aber doch selbst innerhalb des Weltganzen setzte. Sein Verdienst besteht darin, daß er zuerst die Bahn zu diesen Forschungen brach, und diesen Forschungsgeist auch bei seinen Zeitgenossen weckte. Ohne eine eigentliche Schule zu stiften, theilte er einigen Männern in vertrautem Umgange seine Beobachtungen und Forschungen mit, die nun als Selbstdenker nicht als nachbetende Schüler auf demselben Wege weiter gingen, über denselben Gegenstand aber auf ihre

10) Plutarch. Convivium VII Sap. ed. Hutten VIII p. 21. Diogen. Laert. 1, 9. 35. 36.

ihre eigne Art nachdachten. Die Geschichte hat uns von diesen nur zwei namhaft gemacht, den Pherecydes und Anaximander.

Die Geschichte des ersten ist in große Dunkelheit gehüllt. So viel ist gewiß, daß er von der Insel Syros gebürtig, in den Zeiten des Thales lebte. Ob er, wie Anaximander in Verbindung mit Thales stand, ist nicht so gewiß, da einige Geschichtschreiber melden, daß er keinen Lehrer gehabt, sondern sich selbst gebildet habe, welches aber doch mit jener Verbindung nicht streitet, da Thales nie eigentlicher Lehrer, auch nicht vom Anaximander war. [11]) Er ist für die Geschichte der Philosophie mehr durch seine Schrift, als durch seine Philosopheme merkwürdig. Er war nehmlich der erste, der in Prosa schrieb, die sich aber das Metrum abgerechnet, noch sehr der Poesie näherte. Seine Gedanken sind, wie man in den noch erhaltenen Fragmenten siehet, noch in dichterische Bilder eingekleidet. Von seinen Behauptungen sind nur einige ohne weitere Gründe zerstreut angegeben. Wir führen sie hier nur der Vollständigkeit wegen an. Pherecydes nahm drei Principien an, Jupiter, die Zeit und die Erde, welche letztere er sich in einem chaotischen Zustande scheint gedacht zu haben. Alle drei sind nicht entstanden, aber aus ihnen und durch sie ist alles geworden, was ist, sie sind das Beste und Vollkommenste, denn das Erzeugende ist besser als das Erzeugte. [12]) Fast einstimmig wird ihm zuerst die Behaup-

11) Diogenes Laert. I, §. 116. Hesychius Suidas. Apuleius Floridor. I. Ueber sein Zeitalter. Meiners Gesch. d. Wissensch. I B. S. 254. seq. Pherecydis utriusque Fragmenta ed. Sturz. 1789.

12) Diogenes Laert. I, §. 119. *Ζευς μεν και χρονος εισαει και χθων ην, χθονιῃ δε ονομα εγενετο γη, επειδη*

hauptung der Unsterblichkeit der Seele zugeschrieben. [13]) Wahrscheinlich war es die Seelenwanderung, unter welcher er die Fortdauer der Seele behauptete, doch ohne Ausführung von Gründen, welche nach Ciceros Bericht erst in späteren Zeiten Plato entwickelte. Denn die Fortdauer der Seele brauchte nicht erst entdeckt zu werden, sie lag schon zum wenigsten nach verworrenen Begriffen in der gemeinen Vorstellungsart.

Anaximander aus Milet (geboren um die 42 Olymp.) erscheint als ein denkender Kopf, der einen Schritt weiter ging, als Thales. Die Nachrichten von seinen Philosophemen sind bestimmter, ob gleich nicht vollständig; doch setzen sie uns durch Anführung der Gründe, die den Philosophen zu seinen Hauptsätzen bewogen haben, in den Stand, seinen Ideengang zu verfolgen. Er hatte eine Schrift von der Natur verfertiget, worin er sein Gedankensystem kurz niederlegte. [14]). Die Nachrichten konnten daher bestimmter seyn, weil sie sich nicht bloß auf unsichere Traditionen gründeten, und sie sind es auch bis auf zwei Puncte, worauf wir weiter unten kommen werden.

Anaximander behauptete, das Unendliche sey dasjenige, aus welchem alles entstehe, in welches alles wieder aufgelöst werde [15]). Die Ursache, warum er

επειδη αυτη ζωης γερας διδοι. Sextus Pyrrhon. III, §. 30. Aristotel. Metaphysic. XIV, cap. 4.

13) Cicero Tusculan. Quaest. I. c. 16. 17.

14) Suidas Diogenes Laert. II, §. 2.

15) Aristoteles Physicor. 1, c. 4. Sextus Pyrrhon. III, §. 30. Diogenes Laert. II, §. 1. Plutarch. Placit. I, 3. Stobaeus Eclog. I. p. 295.

er nicht, wie Thales, eine bestimmte Materie als Grundstoff annahm, lag theils darin, daß er eine unaufhörliche Veränderlichkeit in der Natur behauptete, theils darin, daß ihm die Vorstellung eines absoluten Raums lebhafter vorschwebte. Er legte den unentwickelten Satz: aus Nichts wird nichts zu Grunde, und da er in der Natur außer sich nichts als einen Wechsel von Entstehen und Vergehen erblickte, so nahm er an, daß die Natur eine unaufhörliche Reihe von Erzeugungen und Veränderungen sey. Der erste Grundstoff durfte also nicht endlich, beschränkt seyn, damit es nie an Stoff zu neuen Erzeugungen fehle, und der Kreislauf der Veränderungen in der Natur nicht unterbrochen würde. Selbst das Wasser, die Luft, das Feuer erleidet Veränderungen, und daher kann nichts davon der Grundstoff seyn, sondern man muß außer denselben noch etwas anders annehmen 16). Alles Veränderliche in der Natur ist in Ansehung der Zeit und des Raums beschränkt. Wenn die Vernunft bis auf das Letzte in der Reihe der Veränderungen kommen soll, so muß sie etwas haben, das nicht beschränkt ist, d. h. was keinen Anfang in der Zeit und keine Grenze im Raume hat. Dieses ist das Unendliche. Dieses Unendliche (ἀπειρον) soll aber dasjenige seyn, woraus alles wird, es muß also etwas den Raum erfüllendes seyn. Anaximander dachte sich also unter dem Unendlichen die Materie, die nicht entstanden ist, und nicht vergehet, und den unendlichen Raum erfüllet, aber er hatte für diese drei Begriffe nur ein Wort, weil er sie noch nicht deutlich dachte. Es ist nun leicht einzusehen, warum er das Unendliche das Unzerstörbare und Unvergängliche (ανω-

16) Plutarch. Stob. l. c. ἱνα μηδεν ελλειπῃ ἡ γενεσις ὑφιςαμενη. Hierher gehört auch Arist. Physicor. III, c. 8. Simplicius Comment. in Physic. p. 6.

(ανωλεθρον αθανατον) nennte und warum außer demselben alles vergänglich ist. Dieses Unendliche war ihm auch zugleich das Göttliche in der Natur; denn es umfaßt alles, was wirklich ist, und vielleicht führte ihn eine etwas deutlichere Ahndung der Idee der Gottheit darauf, das Unendliche und die Gottheit in Eins zusammen zu fassen, wie Xenophanes auf eine andere Art that. Denn zwei Unendliche können nicht neben einander bestehen. [17]).

Da Anaximander durch das Unendliche ursprünglich nichts anders, als die Materie überhaupt, welche den Raum erfüllt, sich dachte, so konnte er dasselbe durch keine bestimmte Materie z. B. Wasser, Luft erklären, denn diese dachte er sich in dem Unendlichen, welches daher von jenen verschieden seyn muß. Weil es ihm aber an einem Ausdruck für die Materie überhaupt fehlte, so konnte er diese nicht anders, als in Vergleichung mit bestimmten Materien bezeichnen. Denn hätte er alle Eigenschaften der vier Elementarstoffe von dem Unendlichen verneinet, so wäre bei Ermangelung anderer Bestimmungen ein bloßes Nichts, ein Gedanken-Ding

 übrig

17) Aristotel. Physicor. III, c. 7. Φαινονται δε παντες και όι αλλοι ώς ὑλῃ χρωμενοι τῳ απειρῳ. διο και ατοπον το περιεχον ποιειν αυτο, αλλα μη το περιεχομενον. Daß das Unendliche des Anaximanders das περιεχὸν ist, wird auch durch Anaximenes Philosophie außer Zweifel gesetzt. Aristotel. Physicor. III, c. 4. διο καθαπερ λεγομεν, ȣ ταυτης αρχη αλλ' ἀυτη των αλλων ειναι δοκει και περιεχειν ἁπαντα και κυβερναν. ὡς Φασιν ὁσοι μη ποιȣσιν παρα το απειρον αλλας αιτιας, ὁιον νȣν η Φιλιαν, και τȣτο ειναι το θειον; αθανατον γαρ και ανωλεθρον ὡσπερ Φασιν ὁ Αναξιμανδρος και ὁι πλειςοι των Φυσιολογων.

übrig geblieben. Daher bestimmte er die Eigenschaften des Unendlichen in Vergleichung mit den Elementen, oder er setzte sie unbestimmt. Das Unendliche ist feiner, als Wasser, gröber, als Luft; feiner, als Luft, gröber, als Feuer. Man kann also sagen, daß Anaximander das Unendliche bestimmt, und auch nicht bestimmt habe, und es ist kein Widerspruch, wenn das letztere einige Schriftsteller behaupten [18]).

Da aus dem Unendlichen alle Dinge entstehen sollen, so läßt sich dies auf eine doppelte Art denken; die Elementarstoffe derselben oder die vier Elemente sind schon in dem Unendlichen enthalten, und sie werden bloß geschieden und gesondert; oder sie werden erst aus dem Unendlichen durch Verwandlung, durch Verdünnung und Verdickung erzeugt. Es ist sonderbar, daß Aristoteles beide Hypothesen dem Anaximander zu-

18) Aristoteles Physicor. I. c. 4. de Coelo III. c. 5. Noch eine dritte Meinung findet man de Melisso Xenoph. Gorgia c. 2. Anaximander habe den Grundstoff für Wasser gehalten, welche aber schon aus dem Grunde, weil diese Schrift so fehlerhaft auf uns gekommen ist, von geringerer Bedeutung ist. Plutarchus Placit. I. c. 3. ἁμαρτανει δε ὑτος, μη λεγων, τι εςι το απειρον, ποτερον αηρ εςιν η ὑδωρ η γη η αλλα τινα σωματα. Stobaeus Ecl. Phys. I. p. 292. sagt noch, το δ' απειρον ὑδὲν αλλο η ἡ ὑλη εςιν, wodurch die obigen Fragen alle Bedeutung verlieren. Diogen. Laert. II. §. 1. Simplicius in Physic. Arist. p. 6. λεγει δ'αυτην (αρχην) μητε ὑδωρ μητε αλλο των καλȣμενων ειναι ςοιχειων, αλλ' ἑτεραν τινα φυσιν απειρον.

zuschreibt [19]). Doch lassen sich beide vielleicht noch vereinigen. Die erste wird dem Anaximander ausdrücklich zugeschrieben, und auch Theophrast fand sie in seiner Schrift, nach Simplicius Bericht [20]). Die zweite wird nicht dem Anaximander ausschließlich beigelegt, und sie besteht auch nicht mit der Grundlage dieser Philosophie. Denn Anaximander nahm außer den Elementen der Körper, die veränderlich sind, das Unendliche als beharrlichen und unveränderlichen Grundstoff an; dieser wäre aber nicht unveränderlich, wenn durch Verwandelung desselben alle Dinge entständen! Man wird also nicht irren, wenn man annimmt, daß Anaximander verschiedenartige Stoffe, beinahe wie Anaxagoras, in dem Unendlichen sich dachte, durch deren Absonderung, Trennung von dem Ungleichartigen

19) Aristoteles Physic. I, c. 4. οἱ δε εκ του ἑνος ενουσας τας εναντιοτητας εκκρινουσιν, ὡσπερ Αναξιμανδρος φησι, και ὁσοι δε ἑν και πολλα φασιν ειναι τα οντα, ὡσπερ Εμπεδοκλης και Αναξαγορας. εκ του μιγματος γαρ και ὑτοι εκκρινουσι τα αλλα. Metaphysicor. XII, c. 2. — De Coelo III, c. 5. ὁσοι μεν ουν το ἑν τουτο ποιουσιν ὑδωρ η αερα η ὑδατος μεν λεπτοτερον αερος δε πυκνοτερον, ειτ᾽ εκ τουτου μανοτητι και πυκνοτητι τ᾽αλλα γεννωσιν. Beides läßt sich schwerlich anders als auf die angegebene Weise vereinigen.

20) Simplicius in Physic. Arist. p. 6. b. και ταυτα φησιν ὁ Θεοφραστος παραπλησιως τῳ Αναξιμανδρῳ λεγειν τον Αναξαγοραν. εκεινος γαρ φησιν, εν τῃ διακρισει του απειρου τα συγγενη φερεσθαι προς αλληλα. και ὁ, τι μεν εν τῳ παντι χρυσος ην, γινεσθαι χρυσον, ὁ, τι δε γη, γην. ὁμοιως δε και των αλλων ἑκαστον, ὡς ου γινομενων αλλ᾽ ὑπαρχοντων προτερον.

und Verbindung mit dem Gleichartigen alle Dinge entstehen. Das Verbinden der gleichartigen Stoffe in eine Masse ist die Entstehungsart der Dinge, und die Trennung und Zerstreuung derselben, ist die Art, wie sie wieder vergehen. Und dieses nennte Anaximander vielleicht Verdickung und Verdünnung (πυκνον, μανον). Diese Darstellung des Anaximandrischen Systems verträgt sich nicht nur mit dem Bruchstück von Bildung der Welten, welches Eusebius aus dem Plutarch erhalten hat, sondern wird auch durch sie bestätiget.

Anaximander behauptete also das Vorhandenseyn der mannichfaltigen Stoffe, woraus die Dinge bestehen, in dem Unendlichen, aber nicht die Präexistenz der leztern selbst, denn diese entstehen erst durch die Anhäufung der erstern. In wie weit die verschiedenartigen Stoffe sich erstrecken, ob es bloß Bestandtheile der Elemente oder auch specifische Körpertheile sind, läßt sich nicht ganz bestimmt festsetzen. Nach einer Nachricht des Simplicius scheint man das lezte annehmen zu müssen, da Anaximander aus präexistirenden Goldtheilchen Gold entstehen ließ [21]).

Das Gesetz, wodurch dieses geschiehet, ist, daß ähnliche Materien sich zu einander bewegen. Bewegung wird also vorausgesezt, welche aber nur allein dadurch möglich ist, daß es verschiedenartige Stoffe in dem Unendlichen giebt, und daß sie sich zerstreuet befinden. Diese Bewegung ist daher auch gleich ewig mit dem Unendlichen selbst; unaufhörlich entstehen und vergehen Dinge [22]). Den Inbegriff der entstandenen Dinge nennte

21) Simplicius loc. cit.

22) Simplicius l. c. εν τη διακρισει τε απειρε συγγενη φερεσθαι προς αλληλα. — ὁτος δε εκ αλλο-

nennte Anaximander, wie es scheint, Himmel, oder Welt. Daher behauptete er, daß unzählige Welten entstehen, und vergehen, während daß das Unendliche immer unveränderlich bleibt [23]). Die Art und Weise, wie die Welten entstehen, ist nach einigen Bruchstücken folgende. Wärme und Kälte, welche von Ewigkeit her zeugende Kraft besitzen, sondern sich ab; ein feuriger Kreis setzt sich um die Luft, welche die Erde umgiebt, wie die Rinde um den Baum, und zerspringt in Stücken, nachdem er sich selbst zu verzehren angefangen hat; aus diesen Trümmern bilden sich die Himmelskörper, welche durch den Druck der Luft eine runde Form erhielten [24]). Auch über den Ursprung der Thiere und des Menschengeschlechts wagte Anaximander eine Hypothese, die wir nur anführen, um zu zeigen, wie sich der Kreis der Speculation nach und nach erweiterte. Er meinte nehmlich, die Menschen wären anfangs von Thieren anderer Art er-

αλλοιουμενου του στοιχειου την γενεσιν ποιει, αλλ' αποκρινομενων των εναντιων δια της αϊδιου κινησεως.

23) Plutarch. Placit. 1, c. 3. Stobaeus Ecl. p. 292. Diogenes Laert. II, 9. 1. Cicero de nat. Deor. I, c. 10. Ob Anaximander das Wort κοσμος schon gebraucht habe, ist nicht sehr wahrscheinlich; glaublicher ist es noch, daß er das Wort ουρανος dafür brauchte. Denn verstand er auch wohl nicht das Weltganze, sondern nur einzelne Theile, die Erde, die Sonne u. s. w. Daher sagt Diogenes και τα μεν μερη μεταβαλλειν,, το δε παν αμεταβλητον ειναι.

24) Stobaeus p. 500. εκ θερμου και ψυχρου μιγματος. Eusebius Praeparat. evang. I, 8. Daher nennte er die Sterne πιλημματα αερος τροχοειδη, πυρος εμπλεα. Stobaeus Eclog. p. 510.

erzeugt worden, und zwar aus dem Grunde, weil die Thiere ihre Nahrung von selbst finden, der Mensch aber nach der Geburt nur durch Säugung kann erhalten werden. Man siehet dieser Hypothese ihr Jugendalter an, weil sie nichts erklärt, und eine Abweichung von Naturgesetzen annimmt, die unbegreiflicher ist, als die zu erklärende Sache [25]).

Wir übergehen die ihm zugeschriebenen Entdeckungen und Muthmaßungen über Gegenstände der Natur, vorzüglich des Himmels, wodurch er sich, wie Thales, nicht sowohl für die Wissenschaft als für die Cultur der Menschheit Verdienste erwarb, denn er wagte über Dinge zu forschen, die bisher der Volksglaube für göttliche Wesen angesehen hatte, und über welche nachzudenken als sträfliche Vermessenheit erscheinen mußte. Nur durfte und konnte Anaximander die religiösen Meinungen wohl nicht ganz verlassen; auch er erklärte die Sterne für Götter, die entstanden und vergänglich sind [26]); wenn er nicht etwa das Unendliche das ewig Beharrliche für das eigentliche göttliche Wesen ansah, und im Uebrigen sich nach der gemeinen Vorstellungsart bequemte. Es war indessen doch kein unbedeutender Vortheil, daß der Beobachtungsgeist auf die Himmelskörper gelenkt, und der Grund zur Astronomie gelegt wurde, welche zwar noch eine ziemliche Zeit hindurch mit dem religiösen Aberglauben vermengt, aber doch endlich zu dessen Zerstöhrung am kräftigsten mitwirkte. Denn nur so lange, als die Natur, die Bewegung und die Gesetze dieser Körper noch ein undurch-

25) Eusebius Praep. Evang. 1, c. 8. Plutarch. Quaest. convival. VIII, c. 8. Placit. V, c. 19.

26) Plutarch. Placit. I, c. 6. Stobaeus p. 56. Cicer. Nat. Deor. I, c. 10.

durchdringliches Geheimniß waren, konnte der menschliche Verstand in ihnen etwas Göttliches ahnden.

Von diesen Philosophemen entfernte sich Anaximenes (geboren um die 56 Olympiade) nicht weit. Er war ebenfalls aus Milet und ein Freund des Anaximander. Mit ihm nahm er das Unendliche als den Urstoff der Dinge an; er verstand aber nicht, wie jener, Materie überhaupt, sondern Luft darunter. Es ist nicht schwer zu erklären, wie er zu dieser Behauptung kam, wenn man unter dem Unendlichen des Anaximander die Materie versteht, welche den unendlichen Raum erfüllt. Denn die Bemerkung, daß Luft auch da ist, wo kein Körper sich der Anschauung darstellt, konnte ihn leicht bestimmen, an die Stelle der Materie überhaupt die Luft zu setzen. Daher erklärte er die Luft für das der Größe nach Unendliche, d. i. im Raum unbegränzte. Hierzu kam noch, daß er, wie Thales, aus einigen Beobachtungen einseitig schloß, die Luft müsse der Urstoff seyn, weil er aus ihr die Entstehung einiger Dinge erklären zu können glaubte. Aus Luft entstehen Wolken, aus Wolken Regen, aus diesem erhalten Pflanzen und Thiere ihre Nahrung. Selbst die Seele, welche den menschlichen Körper beherrscht, ist nichts anders als Luft [27]). Die Dinge entstehen aus der Luft durch Verdünnung und Verdickung [28]). Wir halten

27) Aristoteles Metaphys. I, c. 3. Diogenes Laert. II, §. 3. Simplicius in Physica Aristot. p. 6. μιαν μεν την ὑποκειμενην Φυσιν και απειρον Φησιν ὡςπερ εκεινος, ουκ αοριςον δε ὡςπερ εκεινος, αλλα και ὡρισμενην, αερα λεγων αυτην. Plutarchus Plac. I, c. 3. Stobaeus p. 296. οιον ἡ ψυχη, Φησιν, ἡ ἡμετερα, αηρ ουσα συγκρατει ἡμας, και ὁλον τον κοσμον πνευμα και αηρ περιεχει.

28) Simplicius l. c. Origenes Philosoph. c. 7.

ten uns hier nicht länger auf. Denn Anaximenes ist kein solcher origineller Denker, als Anaximander, daher er das System jenes mit wenigen Veränderungen annahm, und zugleich Thales Ideen ganz befolgete. Indessen zeigt sich doch hier schon das Fortschreiten des Verstandes, indem Anaximenes ein feineres Wesen, als Thales, für den Urstoff erklärte, bei Erklärung der Dinge daraus auch auf das Wesen der Seele Rücksicht nahm, und der Hypothese mehr Umfang aber eben nicht mehr Wahrscheinlichkeit zu geben suchte. Wenn er behauptete, die Seele sey eine Art Luft, so war dieses wahrscheinlich in dem Geiste der gemeinen Vorstellungsart gesprochen. Der Zusammenhang des Athemholens mit dem Leben, des Lebens mit den Aeußerungen der Seele und die Bemerkung, daß mit dem letzten Athemzuge alles Leben, Empfindung und Bewußtseyn verschwunden sey, veranlaßte die Meinung, die Seele für ein luftartiges Wesen zu halten, welche von mehreren Philosophen behauptet wurde, auch in unsern Zeiten noch fortdauert [29]). Um so eher konnte Anaximenes die unendliche Luft für das göttliche Wesen halten [30]).

29) Aristoteles de anima I. c. 2. Plutarch. Stob. l. c. Plat. Phaedo c. 14, 29.

30) Cic. Nat. Deor. I. c. 10. Stobaeus p. 56. Αναξιμενης τον αερα. Δει δε ὑπακουειν επι των ὁυτως λεγομενων τας ενυπαρχουσας τοις στοιχειοις ἡ τοις σωμασι δυναμεις.

Dritter

Dritter Abschnitt.

Darstellung der Philosopheme der Pythagoräer.

Die Geschichte der Pythagoräischen Philosophie ist ein äußerst schwieriges Unternehmen. Kein Theil der Geschichte ist mit solchen fast unüberwindlichen Schwierigkeiten verknüpft; keiner hat so sehr mit Armuth und Reichthum zu kämpfen; in keinem ist der wahre Mittelweg, der zur Wahrheit führt, so schwer zu finden. Diese Geschichte begreift die Philosopheme des Pythagoras und seiner Schüler und ersten Nachfolger; also eine ansehnliche Reihe von Männern, die, an Talenten und Grundsätzen wahrscheinlich sehr ungleich, dennoch durch eine allgemeine Benennung von Pythagoräern zusammengefaßt werden. Wenn man auch annimmt, daß sich diese Benennung auf etwas Gemeinschaftliches gründet, welches sie in einen geistigen Bund vereinigte, so ist doch selbst dieses nicht so im Klaren, daß man von diesem das Eigenthümliche, wodurch sich Jeder höchst wahrscheinlich auszeichnete, mit historischer Schärfe absondern könnte. Es kann daher nicht fehlen, daß manche eigenthümliche Behauptungen in den allgemeinen Lehrbegriff der Pythagoräer aufgenommen sind, und daß man die Entstehung und nach und nach erfolgende Ausbildung und Entwickelung des gemeinschaftlichen Systems nicht historisch verfolgen und begründen kann; daß daher der Willkühr in Darstellung, Deutung und Aus-

schmü-

schmückung so viel Raum gegeben ist. Die Hauptursache dieser Schwierigkeiten ist der Mangel an ächten und unbezweifelten Denkmälern Pythagoräischer Philosophie, und die Beschaffenheit der ältern und neuern Nachrichten von derselben.

Es ist ungewiß, ob Pythagoras etwas geschrieben hat. Das goldne Gedicht, wenn es auch Sittensprüche dieses Philosophen enthält, hat doch wahrscheinlich erst in spätern Zeiten diese Form erhalten; und so schätzbar es wegen seines moralischen Inhalts ist, so wenig giebt es uns doch über die Philosophie dieses Weisen Aufschluß. Die Briefe des Pythagoras, der Theano, der Myia und Melissa enthalten zwar nichts, was sie verdächtig machte, aber ihre Aechtheit ist gleichwohl wenig wahrscheinlich, da es nicht wohl denkbar ist, daß sich diese Kleinigkeiten allein aus den Trümmern der Zeit sollten erhalten haben. Wir lernen aus ihnen auch weiter nichts, als ihre Verfasser wegen ihres reinen und gebildeten moralischen Sinnes bewundern. Weit verdächtiger ist das Fragment der Theano beim Stobäus (p. 302). Denn ist es wohl wahrscheinlich, daß schon zu Pythagoras Zeiten seine Philosophie außer dem Bunde, so stark ausgebreitet worden sey, daß die Theano sagen konnte, sie habe gehört, daß viele Griechen die Pythagoräische Lehre von den Zahlen nicht recht verstanden hätten?

Wenn die Aechtheit des Ocellus Lucanus und Timäus Locrus aus sichern Gründen könnte erwiesen werden, oder vielmehr wenn nicht so viele wichtige Zweifel dagegen sich hervorthäten, die schwerlich befriedigend aufgelöst werden können, so hätten wir zwei merkwürdige Ueberreste von Pythagoräischer Philosophie. Allein die Gründe gegen ihre Aechtheit überwiegen die für sie in einem so hohen Grade, daß selbst diejenigen, welche sie ehedem für ächt hielten, diese

Mei-

Meinung zurückgenommen haben [1]. So lange nicht bedeutenderes für sie gesagt wird, welches nicht leicht zu erwarten ist, so lange kann man zum wenigsten beide nicht als Quellen in der Geschichte der Philosophie gebrauchen.

Außer diesen findet man beim Stobäus, Jamblichus, Nicomachus und andern noch einige Fragmente von ältern Pythagoräern, unter denen die von Philolaus und Archytas vorzüglich Aufmerksamkeit verdienen. Sie haben einen gewissen eigenen Character, ein gewisses Gepräge des Alterthums an sich, das sich sowohl in der Sprache, als in dem Inhalte zeiget. Die Ueberreste des Philolaus scheinen ächt zu seyn, zum wenigsten wird man keinen bedeutenden Grund gegen ihre Aechtheit aufbringen können. Die Sprache verräth das Alterthum; die Behauptungen sind pythagoräisch, und enthalten nichts, was nicht ein denkender Kopf dieser Zeit konnte gesagt haben. Die Fragmente des Archytas sind größern Bedenklichkeiten unterworfen. Es kommen in ihnen nicht nur Platonische, sondern auch Aristoteli-sche

1) Meiners war der erste, der mit scharfsinnigen Gründen ihre Aechtheit bestritt Historia de vero Deo p. 512, seq. Geschichte der Wiss. 1 B. S. 584. seq. Philolog. Bibl. 1 B. 5 St. S. 204. Die Aechtheit des Timäus behauptete Tiedemann Deutsches Museum 1778 August und in den ältesten griechischen Philosophen In Geist. d. speculativen Philos. 1 B. S. 89. tritt er auf Meiners Seite. Ocellus und Timäus erhielten einen neuen scharfsinnigen Verfechter in Barbili Epochen der vorzüglichsten philosoph. Begriffe 1 Th. Durch vollständige Vergleichung der Schrift des Locriers mit dem Platonischen Timäus habe ich in dem System der Platon. Philos. 1 B. Meiners und Tiedemanns Gründe noch mehr zu befestigen gesucht.

sche Sätze fast mit denselben Worten, als bei diesem Philosophen vor [a]). Nun könnte man zwar zugeben, daß Archytas wohl eben so gut um die Platonische Philosophie habe wissen können, als Plato um die Philosophie des Archytas, weil beide nicht nur einander gesprochen hatten, sondern auch Briefe wechselten und einander ihre Schriften zuschickten. Allein von den Philosophemen des Aristoteles konnte doch Archytas gar nichts wissen, zumal von solchen, die auf ganz eignen Ansichten beruhen; wenn man nicht die eben nicht sehr wahrscheinliche Hypothese annehmen will, daß beide unabhängig von einander auf einerlei Untersuchungen und Resultate kamen, und so gar dieselben Worte zu ihrer Darstellung wählten. Oder sollte Aristoteles diese Gedanken aus den Schriften des Pythagoräers abgeschrieben haben? Dieses streitet mit dem Charakter und dem philosophischen Geiste dieses Mannes, der wohl Gedanken von seinem Lehrer in sein System aufnahm, aber mit andern Bestimmungen, in einer andern Einkleidung. Und warum sollte er des Archytas wider seine Gewohnheit mit keinem Worte erwähnt haben? Etwa um nicht auf

a) Dahin gehört die Lehre von den Ideen (ειδων) welche selbst vom Aristoteles als dem Plato eigenthümlich anerkannt wird. Stob. ed. Heeren p. 12, 712. Daß die Idee das Wesen der Dinge bestimmt, daß Gott die Idee mit der Materie vereiniget, Stob. p. 714. sind Platonische Sätze. Daß die Materie das Substanzielle (ουσια) ist, ist Aristotelisch. Stob. p. 714. Eben so daß das wirklich existierende durch die Sinne und den Verstand erkannt werde, p. 724, die Eintheilung der Dinge in αισθητα, δοξαςα, επιςητα, νοητικα, und des Erkenntnißvermögens in αισθησις, δοξα, επιςημη, νους Stobaeus p. 788, 790.

auf die Quelle, woraus einige Sätze entlehnt waren, aufmerksam zu machen? Aber wie konnte er hoffen, dadurch seine Plünderung zu verbergen, da die Schriften des Archytas nicht konnten zernichtet werden? Hierzu kommt nun noch, daß mehrere philosophische Kunstworte vorkommen, welche man nicht einmal noch in dieser Bedeutung beim Plato findet.). Endlich ist auch das kein unbedeutender Grund gegen die Aechtheit, daß Platonische und Aristotelische Sätze mit einander verbunden sind, woraus ein syncretistisches System entstanden ist *). Wahrscheinlich ist also die Schrift περι αρχων, woraus diese Fragmente genommen sind, von einem spätern Schriftsteller untergeschoben, der, um seinen Betrug desto besser zu verbergen, etwas aus Platos und Aristoteles Philosophie nahm, und es zusammenschmolz, auch vielleicht damit einige Gedanken des Archytas verband, alles dieses aber in dorischer Sprache aufsetzte, um seiner Schrift das Gepräge des Alterthums zu geben.

Kein anderes Resultat ergiebt sich aus der Beurtheilung der moralischen Fragmente, welche Stobäus aufbewahrt, und Gale zum Theil zusammengestellt hat. In

3) Z. B. ειδος, ὑλη, το τι ειναι (ähnlich dem Aristotelischen το τι ην ειναι). αιτιολογια, φυσιολογια; ἡ ωσια, το ὑποκειμενον, παραδειγμα, εικων, αντιτυπια. Stob. II. ec.

4) So findet man p. 712. Die Platonischen und Aristotelischen Lehren von der Materie und Form mit einander vermischt, z. B. ουτε τᾳ ωσιᾳ οἱον τε εντι μορφας μετειμεν αυτα εξ ἁυτας, ουτε μαν ταν μορφω γενεσθαι περι ταν ωσιαν, αλλ' αναγκαιον ἑτεραν τινα ημεν αιτιαν, ταν κινασοισαν ταν εςω των πραγματων επι ταν μορφω.

In denen des Archytas und andern findet man viele Sätze der Aristotelischen Ethik mit andern vorzüglich Platonischen verwebt [5]. Nun führt zwar Aristoteles selbst einen Gedanken von Pythagoräern an, der mit seinen Grundsätzen übereinstimmte; allein ist es wohl glaublich, daß sie eben das System erfunden und oft in denselben Ausdrücken vorgetragen haben, sie, die sich zumal mehr mit theoretischen Wissenschaften, wie es scheint beschäftigten? Das Gemisch zweier verschiedenen Moralsysteme, die Einmischung mancher Ausdrücke, die nur beim Aristoteles vorkommen [6], die Gleichförmigkeit der

5) Wohin gehöret Gal, p. 674. Die Eintheilung der Güter ἁ μεν αυτα εντι δια ταυτα αἱρετα, ου μαν δι᾽ ἑτερον ἁ δε δι᾽ ἁτερον, ου μαν δια ταυτα. ην εν και τριτον τι ειδος ἁτερον αγαθων, ὁ και δια ταυτον αιρετον εντι, και δι᾽ ἁτερον. Verglich. Plato de republ. II. S. 206 — p. 677. αρεταν δε ταν ηθικαν και βελτισταν ἑξιν τω αλογω μερεος τας ψυχας καθ᾽ ἀν και ποιοι τινες ημεν λεγομεθα κατα το ηθος, οιον ελευθεροι, δικαιοι, και σωφρονες. Die Lehre von der Tugend, als streite sie mit der Ausrottung der Sinnlichkeit, da sie nur eine Modification derselben sey (Gal. p. 691.) scheint auch spätern Ursprungs zu seyn. Die Lehre von der Tugend, als einem bestimmten Mittelwege zwischen zwei Extremen, welche vorzüglich in den Fragmenten des Theages Gal. p. 690. vorkommt, ist gewiß aristotelisch, so wie in ebendenselben und einem Bruchstück des Metopus Platonische Lehrsätze davon vorkommen. Verglich auch S. 695.

6) Z. B. τα καθολου συμβεβηκοτα Gale p. 734. προαιρεσις (ὁτι εντι θνατοι και σαρκινοι p. 669.) αρετη τω δεοντος ἑξις εν τοις πρακτοις. p. 678. υπερβολη 678. 680. τα δε παθεα τας αρετας υλα περι του-

der Sprache in diesen Aufsätzen verschiedener Verfasser ist immer als ein bedeutender Grund gegen die Aechtheit dieser Fragmente anzusehen, und erlaubt uns kaum einen andern Gedanken, als daß sie von einem Schriftsteller herrühren, der nach Plato und Aristoteles lebte, und um den Betrug zu verbergen, vielleicht einige Gedanken von Pythagoräern mit den übrigen verwebte. Entscheidender wurde man gewiß davon urtheilen können, wenn die Werke, woraus die Fragmente genommen sind, noch vollständig existierten.

Man könnte uns hier aber den Vorwurf der Partheilichkeit machen. Warum sollen denn Plato und Aristoteles allein Erfinder in der Philosophie seyn? War ihnen etwa philosophischer Geist ausschließlich zu Theil worden? Sollte denn die Natur die Pythagoräer etwa stiefmütterlicher bedacht haben, sie, die doch nach allem, was wir wissen, so vortreffliche Mathematiker waren, und durch große Erfindungen ihren Ruhm auf ewige Zeiten grundeten? Allein die historische Wahrheit nöthiget uns zu diesem Verfahren, sie macht uns Behutsamkeit und Mißtrauen zur Pflicht, um nicht die ältern Philosophen auf Unkosten der neuern zu erheben. Von diesen haben wir die Denkmäler ihrer Philosophie und ihrer Verdienste in Schriften, von jenen aber keines, welches über alle historische Kritik und Bedenklichkeit erhaben wäre. Die äusserste Behutsamkeit und Strenge ist daher hier um so nöthiger und unerlaßlicher, weil wir sichere Beweise in Handen haben, daß den Pythagoräern

ταυτα γαρ καὶ ἐν τουτοις αἱ ἀρεται. 683. των δὲ παθεων το μεν ἑκασιον το δ' ἀκασιον. καὶ ἑκασιον μεν ἁδονα, ἀκασιον δε λυπα. 680. 692: ὑπερβολη, ἐλλειψις 690. αἱ δε ἀρεται ἑξις τις ἐντὶ τω δεοντος: διόπερ και ἀκροτας καὶ μεσοτας ἐυθεωρεντι 690. 693; ορθος λογος 690.

ern Schriften sind angedichtet und untergeschoben worden, weil auch sonst scharfsinnige Männer sehr leicht sich hintergehen ließen, einer Schrift ein höheres Alter zuzuschreiben, als sie wirklich hatte, und weil endlich des Betrugs hier gar zu viel ist, daß man nicht mißtrauisch genug seyn kann.

Was den ersten Punct anbelangt, so berufe ich mich auf die Schriften des Timäus und Ocellus. Hierzu kommt noch ein Beweis von Archytas Schrift, Natur des Universums, der so entscheidend ist, daß nichts dagegen eingewendet werden kann. Diese Schrift wäre ein wichtiges Aktenstück für die Geschichte der Philosophie. Denn die gewöhnlichen Vorstellungen von dem Gang und Fortschritten der Philosophie, von den Verdiensten des Aristoteles müßten ganz umgeändert werden, wenn sie ächt wäre. In dieser Schrift soll nehmlich Archytas die zehen Kategorien aufgestellt haben, die dem philosophischen Geiste des Aristoteles so viel Ehre machten. Die Auszüge, welche Simplicius in seinem Kommentar über Aristoteles Kategorien hat, sind aber offenbare Beweise, daß diese Schrift nicht von dem Archytas, sondern von einem spätern Schriftsteller, der sie jenem unterschob, herrühret. Denn das Ausgezogene ist mit dem, was Aristoteles in den Kategorien und in andern logischen Schriften, in seiner Physik und Metaphysik sagt, gleichlautend, und die Verschiedenheit betrift bloß Auslassungen, Zusätze und zum Theil eine andere Ordnung, daß z. B. die Qualität gleich auf die Substanz folgt, daß die gemeinschaftlichen Merkmale und die Unterschiede der Kategorien zusammengestellt sind. Sogar die Terminologie ist fast durchaus Aristotelisch 7). Diese Schrift ist

7) Davon nur einige Belege. τας τε γαρ ωσιας εντι διαφοραι τρεις. ἁ μεν γαρ ἐν ὑλᾳ, ἁδε μορφᾳ, ἁδε συναμφο-

ist daher offenbar untergeschoben. Verdächtig war sie schon Themistius, und er glaubte, nicht der Pythagoräer, sondern ein jüngerer Peripatetiker Archytas habe sie geschrieben. Die Auszüge des Simplicius findet man auch nicht in der von Camerarius besorgten Ausgabe: Αρχυτα Φερομενοι δεκα καθολικοι λογοι Leipzig ohne Jahrzahl. Ich habe weder diese noch die Venezianische Ausgabe περι τȣ παντος Φυσιος 1571. 8. zur Hand bekommen können, und kann also nicht sagen, ob diese beiden eine und dieselbe Schrift und ob sie weniger Spuren der Unächtheit enthalten; aber so viel ist doch schon klar, daß man den Pythagoräern Schriften angedichtet, und

 unter-

αμφοτερον εκ τȣτων. Verglichen Metaph. VI, 3. τα μεν αλλα εν τοπῳ ημεν, τον δε τοπον εν μηδενι. αλλα ȣτως εχον ποτι τα εοντα ὡσπερ τα περατα ποτι τα πεπερασμενα. — Physicor. IV, c. 4. — διοπερ ὁ χρονος ητοι το παραπαν ȣκ εςιν η αμυδρως και μολις εςιν. ȣ γαρ το μεν παρεληλυθος ȣκ ετι εςι, το δε μελλον ȣδεπω εςι, το δε νυν αμερες και αδιαιρετον, πως αν ὑπαρχοι τȣτο κατ' αληθειαν; — Physicor. IV, 10. ὁτι μεν ȣν ὁλως ȣκ εςιν η μογις και αμυδρως, εκ τωνδε τις αν ὑποπτευσειε το μεν γαρ αυτȣ γεγονε και ȣκ εςι, το δε μελλει και ȣπω εςιν etc. — Nicht allein die in den Kategorien vorkommenden Kunstausdrücke sondern auch andere, die höchst wahrscheinlich Plato noch nicht einmal kannte, findet man hier z. ὑποκειμενον, ὑλη, ȣσια, ςερησις, ȣσια Φυσικη, αιςθητικη, ȣσια αμερης ακινητος, γενος, ειδος (in der logischen Bedeutung) καταΦασις, αποΦασις. Sonderbar ist es, daß Simplicius selbst die Bemerkung macht, das Wort ποιοτης, das so oft in diesen Fragmenten vorkommt, scheine zuerst vom Plato erfunden zu seyn. Theaetet. p. 134.

untergeschoben hat, und zwar wahrscheinlich in den Zeiten, da man alle verschiedenartigen Philosophien zu vereinigen, und die Pythagoräischen auf Kosten der einen zu erheben suchte, vielleicht auch schon früher, als die Bibliotheken in Alexandrien und Pergamus angelegt, und die Schriften älterer Weisen gesucht, und theuer bezahlt wurden. Vielleicht rühren mehrere dieser Fragmente und der Schriften, woraus sie genommen sind, von einem Schriftsteller her, der Kenntniß der Literatur besaß, auch selbst zum Theil nicht ohne philosophischen Geist war, wie viele Stellen in den Fragmenten beweisen, von denen ich nur eine aus dem oben angeführten angeblichen Werke des Archytas anführe, worin der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung nicht auf Noumenen gelehrt wird. ⁸).

Die Nachrichten von dem Pythagoras, seiner Philosophie, seiner Schule, u. s. w. nehmen in eben dem Verhältnisse zu, als sie sich von der Periode entfernen,

8) επει δε τελος εχουσι τα σημαινοντα και τα σημαινομενα, όις ποτεχρωμενος ανθρωπος εκπληροι το τελεον των λογων συνταγμα, ποτιοριςθω ποτι γε τοις ειρημενοις, ότι ταν εφαρμογαν τουτων παντων ουκ αυτος ὁ ανθρωπος αλλα ὁ τις ανθρωπος επιδεχεται. και γαρ ποιον αναγκα και παλις ποσον και ποτι τι πως εχεν τον τινα ανθρωπον, και πα, ετι δε ποιεν και πασχεν και κειςθαι και εχειν και εν τοπω ημεν και ποκα. αυτος δε ὁ ανθρωπος, ὁς ταν πρωταν επιδεχεται σημασιαν, λεγω δε το τι εντι κατα ταν ιδεαν. ουτε ποιοτης εντι, ουτε παλικος, ουτε ποτε γεροντικως εχων. ουδε μαν ποιεων τι η πασχων τι, ου δε κειμενος, ουδε εχων τι, ουδε εν τοπω και ποκα υπαρχων. παντα γαρ ταυτα φυσικας ουσιας και σωματικας συμβαματα εντι, αλλ' ου νοατας και ακινητω και προς ετι αμερους.

ken, in welcher dieser merkwürdige Mann und seine Nachfolger lebten, und je zahlreicher sie werden, desto mehr Abentheuerliches, Fabelhaftes, Uebertriebenes findet sich in ihnen. Plato und Aristoteles wissen uns weniges von den Pythagoräern, noch weniger von dem Pythagoras zu sagen. Der letzte spricht fast immer nur von den Pythagoräern, und er führt von ihnen verschiedene Systeme und Erklärungen der Philosophie an, ohne ihre Urheber bestimmt anzugeben. Alles dieses ist in spätern Schriftstellern anders. Sie wissen weit mehreres, als die ältern Schriftsteller, die pythagoräischen Philosopheme erscheinen weit bestimmter, entwickelter, und methodischer; sie nähern sich immer mehr der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, und fallen zuletzt fast ganz mit derselben in Eins zusammen. Dieser Umstand rührt zum Theil wohl daher, daß so viele Schriften von Aristoteles an, in welchen Nachrichten von den Pythagoräern vorkamen, von spätern Schriftstellern benutzt und ausgezogen worden sind, zum Theil aber auch daher, daß sich die untergeschobenen Schriften vermehrt hatten, und mehr in Umlauf gekommen waren.

Es fällt in die Augen, in welcher Verlegenheit sich der Geschichtschreiber dabei befindet. Es ist möglich, daß unter den spätern detaillirtern Nachrichten manches Pythagoräische Philosophem vorkomme, vielleicht nur verschönert, und mehr ausgeführt. Da sich aber kein vollständig bestimmter Maaßstab zur Beurtheilung der Aechtheit findet, so ist er in Gefahr, entweder die Geschichte der ganzen Pythagoräischen Schule unvollständig abzuhandeln, oder das Wahre mit vielem Falschen zu verunstalten. Das erstere verdient in Ermangelung des Besseren den Vorzug. Denn es giebt keinen andern Ausweg. Zwar hat Meiners den verdienstlichen Versuch gemacht, durch kritische Würdigung der Schriftsteller, die Nachrichten von der Pythagoräischen Schule ent-

enthalten, mehr Licht und Zuverlässigkeit in die Geschichte derselben zu bringen, welche Idee so glücklich als die Ausführung vortrefflich ist; allein für die Darstellung der Pythagoräischen Philosophie ist dadurch noch nicht viel gewonnen. Denn es könnte sich wohl zutragen, daß ein übrigens schlechter Geschichtschreiber doch ächte Thatsachen und Lehrsätze aus andern guten Quellen aufgenommen, und ein guter hingegen viel Ungegründetes und Erdichtetes, ohne es zu glauben, erzählet habe, welches wir aber, ohne die ganze Reihe von Quellen und Schriften vor uns zu haben, aus einzelnen Fragmenten nicht beurtheilen können. Consequenz und Uebereinstimmung kann aber deswegen hier nicht zur Entscheidung der Wahrscheinlichkeit gebraucht werden, weil nicht von dem Gedankensystem Eines sondern mehrerer zu handeln ist. Wir werden in den folgenden Abschnitten das Wenige, was als zuverlässig angesehen werden kann, erzählen, und uns vorzüglich davor hüten, spätere Räsonnements und Ausbildungen nicht mit der ursprünglichen Lehre der Pythagoräer zu vermischen. Die ganze Geschichte läßt sich am besten unter zwei Hauptabtheilungen bringen, wovon die Eine das Leben und Schicksale des Pythagoras und die Einrichtung und Schicksale des berühmten Bundes erzählt, die andere die Philosophie der Pythagoräer besonders darstellt.

Erstes Kapitel.

Leben des Pythagoras, Pythagoräischer Bund.

Die Chronologie des Pythagoras, so wie mehrere Umstände seines Lebens lassen sich bei der Menge von wider-

widersprechenden Nachrichten und der Menge von Erdichtungen, womit seine Geschichte vermischt ist, nur nach wahrscheinlichen Gründen bestimmen. Schwerlich wird sich hierüber etwas Gründlicheres sagen lassen, als was Meiners mit so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn ausgeführt hat, und wir werden daher den chronologischen Bestimmungen dieses Gelehrten folgen.

Pythagoras wurde gegen die 30ste Olympiade auf der Insel Samos unter sehr günstigen Umständen und mit treflichen Talenten geboren. Diese Insel hatte sich damals zu einem hohen Grad von Wohlstand und Cultur emporgeschwungen, und sie stand durch ihren ausgebreiteten Handel fast mit allen kultivierten Ländern in Verbindung. Die Natur hatte ihn mit vorzüglichen Talenten ausgerüstet, welches aus seiner ungemeinen Wißbegierde, seinen Erfindungen in der Mathematik und seinen großen Planen zur Veredelung der Menschheit erhellet. Sein Vater Mnesarchus ein reicher Kaufmann, (der die Steinschneidekunst vielleicht nebenher aus Neigung nicht als Gewerbe trieb), war im Stande, ihm Mittel zur Befriedigung seiner Wißbegierde zu verschaffen.[1] Vielleicht waren selbst die Handelsreisen des Vaters, an welchen er Antheil nahm, Veranlassung, seine Geisteskräfte zu wecken, Bekanntschaft mit den gelehrtesten Männern seiner Zeit zu machen; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er Unteritalien auf einer dieser Reisen als das Land kennen lernte, worin er seinen großen Plan eines philosophischen und politischen Bundes am besten ausführen könne[2].

F 4 Wenn

1) Porphyrius vita Pythagorae. §. 1, 5, 10. Diogenes Laert. VIII, §. 1.

2) Porphyrius §. 2. aus dem Kleanthes: πλεοντος δε τȢ Μνησαρχȣ εις την Ιταλιαν, συμπλευσαντα τον Πυθα-

Wenn gleich Porphyr und Jamblich in ihren biographischen Rhapsodien alles übertreiben, was zum Ruhme und Lobe ihres Helden gereicht, so ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß Pythagoras nicht allein von Pherecydes, sondern auch von Thales und Anaximander ist gebildet worden. Denn warum sollte nicht der Ruhm dieser Männer bis nach Samos gekommen, oder Pythagoras nicht eine so kleine Reise gemacht haben, um seine Wißbegierde durch ihre Kenntnisse zu befriedigen? Zwar findet man in der Philosophie des Pythagoras keine Spur von den Philosophemen dieser Männer; allein dieses ist kein Grund gegen die Wahrheit des Factums, denn es läßt sich gar wohl denken, daß Pythagoras, ohne ihre Sätze anzunehmen, durch sie gereizt wurde, sich einen neuen Weg zu bahnen. Beide beschäftigten sich mit dem Weltbau und mathematischen Gegenständen, und vielleicht schreibt sich daher auch Pythagoras vorzügliche Neigung zur Mathematik her. Hierzu kommt noch, daß wir die Philosophie des Pythagoras viel zu wenig kennen, als daß man aus ihr einen bedeutenden Einwurf dagegen nehmen sollte s). Pythagoras unternahm, wie es damals bei den Gelehrten Sitte war, Reisen in fremde Länder, wozu ihn wahrscheinlich die Begierde, die Kenntnisse fremder Länder zu sammeln, auch vielleicht die Aufmunterung des Thales, bestimmte. Auch hier ist die Uebertreibung einiger Schriftsteller sichtbar, da sie ihn nicht allein nach Aegypten und Phönicien, sondern auch nach Persien, Indien, Judäa und sogar zu den Druiden in Gallien reisen lassen. Die Nachrichten davon sind so widersprechend

Πυθαγοραν νεον οντα κομιδη, σφοδρα πανυ ευδαιμονα, και τοθ' ὑςερον εις αυτην αποπλευσαι.

s) Porphyrius §. 2. 11. Iamblichus §. 11.

chend unter einander und mit der Zeitrechnung, und beruhen auf dem Zeugnisse so leichtgläubiger Schriftsteller, daß man nur die Reise nach Aegypten, und vielleicht nach Phönicien für zuverläßig halten kann. Aegypten wurde noch später hin als das Land geheimer Weisheit bereiset, und es läßt sich wohl denken, daß Pythagoras Phönicien, das vielleicht das Vaterland seines Vaters war, auf dieser Reise nicht vorbeigieng, da es durch seinen Handel, Manufacturen und Künste sehr berühmt war. Diese Reisen dauerten eine beträchtliche Zeit, da er in Aegypten allein schon 22 Jahre sich aufgehalten haben soll [4]). Daß solche Reisen für einen Mann mit philosophischen Geiste nicht ohne Nutzen waren, läßt sich wohl denken; ob die Vortheile aber so groß waren, als sie von einigen Schriftstellern geschildert werden, muß man mit Recht bezweifeln. Pythagoras soll nach diesen alle seine mathematischen Kenntnisse auf diesen Reisen, und zwar die Geometrie von den Aegyptiern, die Arithmetik von den Phöniziern und die Astronomie von den Chaldäern gelernt haben. Diesen Berichten widerspricht aber nicht allein das Factum, daß Pythagoras selbst wichtige Entdeckungen in allen diesen Theilen machte, sondern auch die Behauptung anderer Schriftsteller, theils daß Thales und Anaximander seine Lehrer in der Geometrie und Astronomie waren, theils daß die ägyptischen Priester entweder mit ihrer Wissenschaft zu sehr kargten, oder auch nicht viel mitzutheilen hatten [5]). Es kann wohl seyn, daß einige Gelehrte unter diesen Nationen in Rücksicht auf diese Kenntnisse vor den Griechen voraus waren, vor-

 züglich

4) Cicero de Finib. v, c. 29, Porphyr. §. 11.

5) Porphyrius §. 6, §. 11. Jamblich. §. 18, 19. 158, 159.

züglich die Chaldäer und Aegyptier in Beobachtung des Himmels, und in der Rechenkunst; aber wahrscheinlich fehlte diesen noch die wissenschaftliche Form, die sie erst durch den Pythagoras und spätere Denker unter den Griechen erhielten [6]. Von mehr Bedeutung waren wohl die medicinischen Kenntnisse, welche er in Aegypten fand; daher so vieles Eigene in der Kleidung, in dem Essen und Trinken und überhaupt der ganzen Lebensart der Pythagoräer, was von den ägyptischen Priestern copirt zu seyn scheint. Ueberhaupt wurde die Arzneikunde, vorzüglich der diätetische Theil von den Pythagoräern mit Fleiß cultivirt. Auch nahm Pythagoras von den ägyptischen Priestern vieles an, was zum religiösen Cultus und zur Einrichtung ihres Priesterordens gehörte [7]. Wenn auch alles, was Pythagoras von den ägyptischen Priestern lernte, in wissenschaftlicher Rücksicht von keiner großen Bedeutung, und der großen Vorbereitungen und Prüfungen nicht werth war,

6) Dieses läßt sich schon daraus schließen, daß nach den Zeiten des Plato, als die Wissenschaften in Griechenland selbst cultiviret wurden, die gelehrten Reisen nach Aegypten aufhörten. Plato bestätiget diese Vermuthung durch eine Stelle, wo er sagt: daß die Griechen die ersten Elemente einiger Wissenschaften von Aegyptiern und Chaldäern erhalten, aber sie weit vervollkommt hätten. Epinomis 9. B. S. 265, 266. Er lobt die Aegyptier, daß sie die Jugend in der Rechenkunst und Meßkunst unterrichten lassen, aber was er davon anführt, scheint zu beweisen, daß sie bloß mechanisch getrieben wurde. de legib. VIII, 8. B. S. 384. de legib. V. S. 246.

7) Tiedemanns Geist der speculativ. Philos. 1 B. S. 70, 71.

war, welche vor der Einweihung in ihren Orden vorher zu gehen pflegten, so war es doch von großem Werth für ihn zur Ausführung seiner andern Zwecke, und verschaffte ihm unter seinen Zeitgenossen Ansehen, Einfluß und Ruhm. Seine Biographen (wenn man die elenden Compilatoren, Porphyrius und Jamblichus so nennen darf) erwähnen noch einer andern Reise durch Griechenland, wo er die berühmten Tempel besucht, ihre Institute und Geheimnisse sich bekannt gemacht habe *). Diese erfolgte, wenn sie gegründet ist, und wahrscheinlich ist sie wenigstens nicht, vermuthlich etwas später.

Nachdem Pythagoras seine große Reise geendiget hatte, kam er nach Samos zurück, und dachte nun auf Mittel, die Kenntnisse, die er auf derselben erworben und durch eigenes Nachdenken erweitert und vervollkommt hatte, den Griechen mitzutheilen. Ungeachtet er eine Schule angelegt hatte, so verließ er doch bald die Insel und begab sich nach Italien, nach der gewöhnlichen Meinung, wegen Polykrates Herrschaft. Wenn auch dieser Regent kein Tyrann noch ein Feind von Wissenschaften und Künsten war, so konnte doch Pythagoras mit andern Samiern mit Recht über die Umstoßung der alten Verfassung unzufrieden seyn; vielleicht floh er auch die bürgerlichen Unruhen und Kriege, welche jene zur Folge hatte. Und, wenn wir nicht irren, so mußte Pythagoras diese Insel auch ohnedem seinem Plane nicht ganz angemessen finden. Denn die Errichtung der großen Gesellschaft in Italien, welche andere Zwecke, als bloßen wissenschaftlichen Unterricht hatte, scheint ein Plan gewesen zu seyn, den er seit seiner Ankunft

8) Porphyrius §. 16. 17. Jamblich. §. 25. Diogen. Laert. VIII, §. 13.

kunft in Italien nicht aus den Augen verlor, und den er wahrscheinlich weit früher gefaßt hatte. Dieses Unternehmen konnte aber auf einer Insel, die einen Alleinherrscher hatte, nicht so, als in einem großen zusammenhängenden, aus mehrern aristocratischen Staaten bestehenden Lande ausgeführt werden. Er verließ also in einem Alter von ungefähr vierzig Jahren mit einigen Vertrauten sein Vaterland, und bereisete, ehe er nach Italien gelangte, noch einen Theil von Griechenland, wahrscheinlich auch in der Absicht, um sich dasjenige Land auszusuchen, wo er mit dem besten Erfolge seinen Plan ausführen konnte *).

Pythagoras wählte dazu Kroton, einen kleinen aber mächtigen und wohlhabenden Staat, und der Erfolg rechtfertigte seine Wahl. Er erhielt in kurzer Zeit Aufmerksamkeit und Bewunderung; man drängte sich haufenweise hinzu, seine Vorträge anzuhören; er bekam eine Menge der angesehensten Bürger zu Schülern, konnte sich aus denselben die geprüftesten zu einem Bunde aussuchen, durch welchen er sich den wichtigsten Einfluß auf diesen und andere Staaten in Italien verschaffte. Wir müssen hier noch etwas stehen bleiben, und sowohl die Mittel betrachten, wodurch Pythagoras dies alles bewirkte, als auch den Zweck und die Einrichtung der berühmten Gesellschaft kürzlich erwägen.

Pythagoras war für die damalige Zeit unstreitig ein außerordentlicher Mann. Schon sein Aeusseres, die Schönheit seiner Bildung, verbunden mit Anstand und Würde, versprach einen großen Geist. Sein durchdringender Verstand, seine Beredsamkeit, unterstützt durch eine Menge von außerordentlichen Kenntnissen, die er alle zu seinen Zwecken trefflich zu benutzen wußte, alles

9) Porphyrius §. 15. 16. Jamblichus §. 24. 26. 35.

alles dieses konnte zumal in einem Lande Aufsehen machen, welches in wissenschaftlicher Cultur noch ganz zurück war. Wenn er von diesen Seiten Bewunderung erhielt, so gewann ihm seine Religiosität und sein Charakter auf der andern Hochachtung und Zutrauen. Manches Eigenthümliche und Fremde in der Kleidung, Lebensart und Sitten, manche Sagen und Erzählungen von göttlichen Gaben der Vorhersagung und außerordentlicher Kräfte, vielleicht von seinen ihn verehrenden Freunden geglaubt und ausgebreitet, halfen dazu, die Aufmerksamkeit auf ihn zu fesseln. Der Gegenstand seiner öffentlich zu Kroton gehaltenen Vorträge war die lebendige Darstellung und Ermahnung zu einzelnen Pflichten besonderer Klassen von Menschen, und ihr Zweck, die Sitten zu verbessern, den Hang zum sinnlichen Genuß einzuschränken, und dagegen das Streben zur Bildung des Geistes und Herzens zu entflammen. Seine einnehmende Beredsamkeit, die alle Mittel richtig berechnet hatte, hatte in seiner ersten Anrede an die Jünglinge erstaunlichen Eindruck gemacht, die Neuheit der Sache erregte Aufmerksamkeit, und er bekam von den Obern nicht allein Auftrag, mehrere dergleichen Vorträge zu halten, sondern ihnen auch gute Rathschläge zur Verwaltung des gemeinen Wesens zu geben [10].

Pythagoras hatte dadurch erstaunlich viel gewonnen; er war auf dem Wege, sich alle Gewalt in dem Staate durch die Ueberlegenheit seines Geistes zu verschaffen. Dieses war auch ohne Zweifel sein Plan, den ihm aber nicht Eigennutz, sondern sein Enthusiasmus für das Gute eingegeben hatte. Er suchte nicht durch äußere Macht, sondern durch seinen Geist und Ueberzeugung zu herrschen, er drängte sich zu keinem Amte, er ging auf keine gewaltsame Veränderung in der Staats-

ver-

10) Porphyrius §. 18. 20.

verfassung aus, er ließ alles, wie es bestand, und wollte nur in den ganzen Staatskörper einen andern Geist, ein anderes Lebensprincip bringen. Das einzige zweckmäßige Mittel dazu war, eine Erziehungsanstalt für gute Bürger und eine enge Verbindung geprüfter und aufgeklärter Männer.

Wenn man die ganze Einrichtung dieses Instituts betrachtet, welches unter dem Namen eines Bundes oder einer Gesellschaft der Pythagoräer so berühmt worden ist, so muß man über den großen Geist erstaunen, der den Plan dazu entworfen hat. Er umfaßte nicht nur den Unterricht in gemeinnützigen Kenntnissen, sondern auch die Bildung des Charakters, er vereinigte die mannichfaltigsten Anstalten zur Entwickelung aller geistigen Anlagen, in den gehörigen Abstufungen. Daher bildeten sich in diesem Institut Denker, Dichter, Feldherrn, Staatsleute, und überhaupt vortreffliche Menschen in jeder Art. Alle Mitglieder lebten in der innigsten Einigkeit und Freundschaft, und die ganze Gesellschaft war als eine große Familie zu betrachten, die sich durch Frugalität und Mäßigkeit, Gerechtigkeitsliebe, edele Wohlthätigkeit und Cultur des Geistes auszeichnete. Pythagoras nahm nicht alle und jede in diesen Bund auf, sondern prüfte die Aufzunehmenden von Seiten ihres Charakters, wozu ihm sein scharfes physiognomisches Gefühl sehr zu statten kam, und unterwarf sie mancherlei Prüfungen Gymnastische Uebungen, Beschäftigungen des Geistes, Berathschlagungen über politische Angelegenheiten, Spaziergänge wechselten mit einander jeden Tag in einer bestimmten Ordnung ab, und alles dieses zweckte auf eine sehr heilsame Diät des Körpers und der Seele, auf zweckmäßige und harmonische Bildung des Menschen, Anleitung zum Nachdenken über sich selbst, zur Selbstprüfung, zur Selbstbeherrschung und Gleichmüthigkeit ab. Die ganze Gesellschaft bestand aus mehrern Klassen oder Graden. Die

unterſten

untersten wären eine Vorbereitung zu den obersten, welcher die ausgesuchtesten und geprüftesten Mitglieder enthielt, denen alle Geheimnisse des Bundes und seine ganze Organisation anvertrauet waren. Ungeachtet der Dunkelheit, in welche der letzte Grad eingehüllet ist, scheinen doch die Geheimnisse desselben nicht sowohl gewisse nicht mittheilbare Dogmen, als den letzten verborgenen Zweck der Gesellschaft und ihren Einfluß auf die Regierung der Staates betroffen zu haben. Denn hierauf zweckte die ganze Einrichtung der Gesellschaft ab, und selbst der Erfolg scheint diese Vermuthung zu bestätigen [11]).

Diese Gesellschaft hatte einen ungemeinen glücklichen Fortgang. Nicht allein in Kroton erhielt sie eine beträchtliche Anzahl von Mitgliedern aus den angesehensten Ständen, sondern es bildeten sich auch in Metapontum, Tarent und andern griechischen Städten ähnliche Gesellschaften, welche mit der in Kroton in Verbindung standen. Der Pythagoräische Bund erhielt nach und nach den wichtigsten Einfluß auf die Staatsverwaltung dieser Städte. Denn Pythagoras wurde nicht nur selbst in wichtigen Angelegenheiten um Rath gefragt, sondern auch die Mitglieder des Bundes waren selbst angesehene Bürger und bekleideten Staatsämter. Es läßt sich daher leicht denken, daß der Bund zuletzt gleichsam die Seele der ganzen Staatsmaschine wurde, indem durch ihn, vermittelst des Einflusses der Einzelnen, alles bestimmt und entschieden wurde. Die gewöhnlichen Obrigkeiten blieben unverändert, aber ihre Gewalt war untergeordnet, ihre Thätigkeit erhielt erst durch den Bund den ersten Stoff und die

11) Man sehe die ausführliche Beschreibung bei Meiners Geschichte der Wissenschaften 1 B. S. 391 seq.

die Richtung. Der Bund wirkte aber als eine unsichtbare Kraft und sein Einfluß blieb daher verborgen, und nie würde man sich vielleicht die Mühe gegeben haben, ihn zu entdecken, wenn nicht eigensüchtige Männer sich gefunden hätten, die durch den Bund gehindert, ihre Absichten nicht erreichen konnten. Denn der Einfluß des Bundes war im Ganzen für die Staaten sehr heilsam, und zweckte auf nichts als auf das gemeine Beste ab. Die gesetzmäßige Verfassung zu erhalten, Unregelmäßigkeit und Willkühr aus der Regierung zu entfernen, dies war das Ziel derselben [12].

Diese Gesellschaft erregte bald Neid und Eifersucht gegen sich, durch welche sie endlich aufgelöset wurde. Angesehene Männer von zweideutigem Charakter wurden abgewiesen, andere aus eben der Ursache aus der Gesellschaft ausgeschlossen, ehe sie in den obersten Grad kamen. Selbst die ganze Einrichtung des Bundes war gewissermaßen eine Trennung von dem übrigen Staatskörper. Die Mitglieder zeichneten sich nicht allein durch die Grundsätze, sondern auch durch ihre Sitten, Lebensart und Kleidung aus; die innigste Herzensvereinigung und die seltenste Freundschaft bildete gleichsam eine Scheidewand zwischen ihnen und den nicht verbundeten, wenn gleich jene gegen diese nicht anders als edele Männer handelten. Zwar hob ihr Einfluß auf die Regierung des gemeinen Wesens diese Scheidewand gewissermaßen wieder auf, und stellte eine Art von Verbindung wieder her, welche in der Abhängigkeit der Uebrigen bestand; diese dauerte aber nur so lange, als die größere Menge diese Abhängigkeit sich gefallen ließ, und nicht von jenen Unzufriedenen aufgewiegelt wurde. Es entstanden

12) Jamblichus §. 249. 265. 264. Justin. XX, 4.

standen hieraus Unruhen und Empörungen; ein großer Theil der Verbündeten wurde hingerichtet, die übrigen zerstreuet und verbannt. Mit der Zerstöhrung des Bundes in allen griechisch italienischen Staaten fing eine lange Reihe von verderblichen Kriegen und Unruhen an, welche zuletzt kaum durch Vermittelung der Achäer gestillt werden konnten. Diese Verschwörung gegen den Orden und die weit aussehenden Folgen demselben lassen sich kaum denken, wenn er keine politische Tendenz gehabt hätte [13].

So groß aber auch die Uebereinstimmung der Schriftsteller in der Hauptsache dieser Begebenheit ist, so sehr weichen sie in Nebenumständen ab. Daher lassen sich auch die letzten Schicksale des Stifters dieses Bundes nicht mit Gewißheit angeben. Denn nach einigen fand er seinen Tod, (der auch sehr abweichend, mit abentheuerlichen Umständen, wie sein ganzes Leben, erzählt wird) in eben diesem Aufstande, der den Bund zerstörte; nach andern entfloh er aus Kroton und wurde in Metapontum in einem ähnlichen Aufstand gemordet oder entleibte sich selbst; nach andern war er bei diesen Begebenheiten nicht anwesend, und entweder auf einer Reise oder schon lange gestorben [14]. Mit der größten Wahrscheinlichkeit setzt man seinen Tod um die 69 Olympiade [15].

Es ist etwas gewagt, über den Charakter des Mannes ein bestimmtes Urtheil auszusprechen, über welchen so verschieden schon in dem Alterthume geurtheilt wird. Es ist vielleicht eben so leicht, ihn als einen Mann von

er

13) Jamblich. 25 Kap. Porphyrius §. 54 seq.

14) Jamblichus Porphyrius loc. cit.

15) Meiners S. 368.

erhabenem Charakter, der aus bloßem Pflichtgefühl, ohne alle eigennützigen Rücksichten zu dem großen Plan, die Menschheit durch Sittlichkeit und Cultur des Geistes zu veredeln, alle seine Kräfte aufwand, oder als einen feinen Politiker zu schildern, der seinen Handlungen einen schönen Anstrich zu leihen vermochte, ungeachtet die wahre Triebfeder derselben Ehrgeiz und Herrschsucht war. So sehr für das erste der äussere Anschein, die wohlthätigen Einrichtungen und Handlungen, die Wahl der Mittel zu sprechen scheint, so könnte doch auf der andern Seite der Einwurf dagegen gemacht werden, daß man über die eigentliche Tendenz seiner Plane nicht urtheilen könne, weil es nicht ausgemacht sey, ob sie in ihrem ganzen Umfange ausgeführt, ob nicht vielmehr der Hauptzweck, den er durch seinen Bund beabsichtigte, ehe es zu dem entscheidenden Punct kam, vereitelt worden ist. Ungeachtet alles dessen, was sich dagegen sagen läßt, so haben doch die Gründe für den sittlichen Charakter des Pythagoras ein größeres Gewicht, so lange man bei der Wirklichkeit stehen bleibt, und nur darauf siehet, was er gethan, und wie er es gethan hat. Denn nach diesem scheint seine Absicht keine andere gewesen zu seyn, als Gesetzmäßigkeit in der Verwaltung des Staates, und Moralität in dem ganzen Betragen seiner Zeitgenossen zu befördern. Dafür spricht auch, daß die Pythagoräer, auch nachdem der Bund zerstört war, immer denselben edlen Grundsätzen treu blieben, und daß sie die schönsten Beispiele von edler Freundschaft aufstellten. Ein Pythagoräisches Leben galt daher noch in spätern Zeiten eben so viel, als ein musterhaftes Leben [16]).

Die Zerstörung des Bundes war für die Staaten, über welche er sich verbreitet hatte, ein großes Unglück und

16) Plato de Republica X. S. 293. Cebes zu Anfange des Gemäldes.

und Hinderniß der fortschreitenden Cultur, aber für die Wissenschaften entstand daraus zufälliger Weise doch mancher Gewinn. So lange als er bestand, scheinen die Mitglieder zu sehr mit politischen Angelegenheiten beschäftiget gewesen zu seyn, als daß sie viel für die Wissenschaften leisten konnten. Selbst Pythagoras scheint seine größten Erfindungen vor diesem Zeitpunct gemacht zu haben. Vielleicht war eben diese politische Geschäftigkeit mehr, als die Sucht, Geheimnisse für sich zu behalten, die Ursache, daß die Pythagoräer zu der Zeit, als der Bund noch bestand, gar nicht geschrieben haben. In der Folge legten sie sich mit mehr Muße auf die Wissenschaften, sonderlich die mathematischen, hinterließen die Resultate ihres Nachdenkens schriftlich, und trugen nicht wenig dazu bei, daß die Mathematik mit mehr Glück und Interesse bearbeitet wurde [17].

Die berühmtesten Pythagoräer sind Alcmäon, Philolaus, Timäus, Archytas, Eudorus, die sich vorzüglich um mathematische Wissenschäften verdient gemacht haben. Noch mehrere berühmte Männer werden als Schüler des Samischen Philosophen aufgeführt, deren langes Verzeichniß man beim Jamblich am Ende seiner Schrift von dem Pythagoräischen Leben lesen kann. Unter so vielen unbekannten Namen kommen auch mehrere vor, die nur die partheiische Vorliebe für diese Schule, und das Bestreben, sie zu erheben, dahin rechnen könnte. Aber so viel ist gewiß, daß sich diese Philosophie bis zu Platos Zeiten sehr ausgebreitet, daß sie auch auf andere Philosophen, welche nicht gerade zu unter diese Schule zu zählen sind, Einfluß gehabt hat. Xenophanes, Parmenides und Heraclit erwähnen des Pythagoras in ihren Schriften.

17) Iamblichus §. 25. Porphyrius §. 36. Iamblich. §. 250. 251. 253.

Unsinn, bald als das Product des tiefsinnigsten Denkens betrachtet worden ist. Beide Vorstellungsarten beruhen auf Mißverständnissen und irrigen Voraussetzungen. Eine auf historische Urkunden gegründete Untersuchung wird das Wahre und Irrige an beiden herausheben, und eine richtigere Schätzung dieser Philosophie lehren.

Pythagoras und seine Schüler — denn, wie wir oben erinnert haben, Mangel an bestimmten historischen Urkunden lassen sich die Philosopheme des Pythagoras und der Pythagoraer nicht historisch trennen, sondern beide müssen als ein Ganzes betrachtet werden. Aristoteles schon der doch im Besitz mehrerer Quellen war, konnte es nicht, und spricht fast immer von der Philosophie der Pythagoräer, selten von der des Pythagoras besonders — behaupteten, die Zahlen seyen die Principe der Dinge [a]). Um diesen Grundsatz der Pythagoräischen Philosophie richtig zu verstehen, müssen wir theils den Begriff untersuchen, den sie mit dem Worte Zahlen (ἀριθμοί) verbanden, theils die Sphäre der Anwendung des Begriffs bestimmen.

Das griechische Wort, durch welches dieser Begriff ausgedrückt wird, ist vieldeutig, und eben darin, daß es mehrere Bedeutungen als das deutsche Wort Zahl hat, liegt eine Schwierigkeit für das Verstehen der Pythagoraischen Philosophie. Es bedeutet nehmlich nicht allein Zahl, sondern auch die Größe, ein Quantum und endlich auch Verhältnisse jeder Art, vorzüglich mathematische. Die Zahl ist das Schema, unter welchen jede Größe allein gedenkbar ist, und daher ist es sehr begreiflich, wie sowohl in den frühern Zeiten der Pythagoräer

a) Aristoteles Metaphys. I, c. 5. Cicero Academ. Q. IV, c. 37. Sextus Hypotyp. III, §. 152. adversus Mathemat. IV, §. 2.

goräer, wo die Begriffe nicht sorgfältig genug erörtert und unterschieden waren, ἀριθμος für beides gebraucht wurde, als daß man in spätern Zeiten, die zweite Bedeutung durch einen Zusatz (ἀριθμος μεγεθος εχων) bestimmter bezeichnete *). Es ist eben so natürlich, daß dieses Wort von den Größen - Verhältnissen auf andere Verhältnisse übergetragen wurde, und daher eine symbolische Bedeutung zur Bezeichnung anderer Begriffe als mathematischer erhielt. Alle diese Bedeutungen kommen in der Pythagoräischen Philosophie vor. Die Bestimmungen der Zahlen zu einander, an sich betrachtet, gehören zur ersten Bedeutung; in der zweiten sind die Zahlen selbst Objecte, Bestandtheile der Natur; in der dritten heißt das Universum eine Zahl, das ist, ein System von Verhältnissen, und in der letzten endlich wird die Gerechtigkeit, die Vernunft, die Seele u. s. w. durch Zahlen erkläret.

Es ergiebt sich schon hieraus, daß die Pythagoräer dem Begriff der Zahl eine weit größere Sphäre der Anwendung gaben, als nach unserm Sprachgebrauch angehet. Er war wegen seiner Vieldeutigkeit so weit, daß sie alle Gegenstände ihrer Nachforschung, sowohl theoretische als practische, unter denselben befassen konnten. Hieran hatte aber auch das Streben der Vernunft, alles unter Einheit der Principien zu bringen, großen Antheil. Diese Gegenstände waren der Inbegriff der Erfahrungswelt, die sie unter einem gedoppelten Gesichtspuncte betrachteten, nehmlich was sie sind, und wie sie entstanden sind. Der erste Gesichtspunct ist ihnen eigenthümlich. Denn die Ionier untersuchten, wie die Dinge entstanden sind, und suchten ihr Wesen durch

*) Aristoteles Metaphysicor. XIII. c. 6. εκεινοι δε (sc. Πυθαγορειοι) εχοντα (εχοντας sc. αριθμους) μεγεθος.

mit einer geraden immer eine ungerade, in Verbindung mit einer ungeraden aber eine gerade Zahl, die gerade hingegen durch die Zusammensetzung nie eine ungerade hervor. Viele gerade Zahlen lassen sich in ungerade Hälften zerlegen, wie 10, 18, aber nie ungerade in gleiche Hälften. Das Ungerade ist also in gewisser Rücksicht etwas Untheilbares, und beweiset dadurch seinen Rang als erstes Element. Eine gerade Zahl, weil sie in zwei gleiche Hälften getheilt werden kann, hat daher kein Element, welches nicht zu der einen oder andern Hälfte gehörte, bei der ungeraden hingegen bleibt immer ein Element übrig, welches beide gleiche Hälften von einander trennt. Die ungerade Zahl hat daher einen Anfang, Mittel, Ende; die gerade hingegen kein Mittel. Aus diesen erkünstelten Gründen hielten sie die ungeraden Zahlen für vollkommener, als die geraden. Eben dieses beweisen sie auch durch die Gnomonen d. i. solche Zahlen, welche mit andern zusammengesetzt, quadratische Zahlen geben. Die ungeraden Zahlen sind Gnomonen, weil sie, addirt zu den quadratischen Zahlen, immer wieder Quadrate erzeugen, z. B. $1 + 3 = 2^2$; $4 + 5 = 3^2$; $9 + 7 = 4^2$; $16 + 9 = 5^2$ [8]). Vielleicht beruhet auf diesen Gründen auch die Behauptung, daß die geraden Zahlen unbegrenzt, die ungeraden begrenzt sind. Denn die Theilung stehe gleichsam bei den letztern, und wird durch das eine übrig bleibende Element gehemmt. Weil nach ihrer Ansicht die ungerade Zahl Anfang, Mittel und Ende hat, so erscheint sie eben deswegen als begränzt [9]).

Die

8) Stobaeus Ecl. Physic. p. 14. 16. 22. 24. Arist. Ethicor. Nicom. I. c. 6. Physicor. III. c. 4.

9) Aristotel. Methaphysic. I. c. 5. (Note 7.) Physicor. III. 4. Stobaeus Eclog. Phys. p. 22. Die Be-

Die Zahlen bis zehen machen in der decadischen Zählungsart die einfachen Elemente aus, und Zehen ist daher die vollkommenste Zahl, weil sie alle Einheiten begreift, und gleichsam das System derselben beschließt. Eben dieses System im Kleinen enthält die Vier (Tetractys) weil 1 + 2 + 3 + 4 = 10 ist [10]).

Man siehet dieser Theorie ihr Jugendalter an. Es kann seyn, daß wir nur Bruchstücke derselben haben; allein auch dieses zugegeben, so fällt doch das Spielende und Schwankende derselben sogleich in die Augen. Nicht die Entwickelung der Verhältniße der Zahlen in dem mathematischen Gesichtspunct, sondern das Erkünsteln gewisser Begriffe aus denselben, um dieser Theorie Anwendung auf äußere Objecte zu verschaffen, ist der Grundfehler derselben. Dieser verbarg sich aber ihren Augen, weil sie annahmen, daß die Zahlen die Elemente der Dinge sind, und daher schlossen sie, daß alles, was speculativisch von den Zahlen ausgemacht wird, auch von den Dingen gelten müsse. Sie bemerkten nehmlich nicht, daß sie die Zahlen in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen nahmen, einmal für ausgedehnte Größen, und dann für Schemata derselben. Die Begriffe der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, der Begrenzung und Grenzenlosigkeit sind weder mathematisch noch philosophisch genau bestimmt, und man kann daher erwarten, daß die Anwendung der-

Begriffe des ἀπείρου und πεπερασμένου zu bestimmen, fehlt es an hinlänglichen Daten. Es ist aber wahrscheinlich, daß sie darunter das Unbegränzte Unbestimmte, das Begränzte und Bestimmte verstanden.

10) Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. Plutarch. De. cret. Philos. I, c. 3. §. 15. seq. Stobaeus Eclog. Phys. p. 22.

derselben auf die Natur der Dinge nur eine Spielerei mit Begriffen seyn werde, indem die Zahlen leere Stellen von Begriffen bezeichnen, welche auf verschiedene Art willkührlich ausgefüllt werden können, und worden sind. Da wir hier die Philosophie der Pythagoräer nach den vorhandenen Urkunden darstellen, so müssen wir die einzelnen Behauptungen ohne strengen Zusammenhang anführen, ungeachtet es nicht schwer seyn dürfte, ein System zu erkünsteln.

Da die Zahlen die Elemente der Dinge sind, so sind auch die Principien der Zahlen Principien der Dinge. Also das Grenzenlose und Begrenzte sind die Principien der Dinge [11]). Hierdurch wurde aber kein besonderes Wesen gedacht, sondern diese Principien sind Bestandtheile, Prädicate der Dinge, denen sie beigelegt werden. Man darf also an keine ursprüngliche Materie denken, die der Zeit nach den Dingen vorausgegangen sey, und woraus die Dinge vermittelst einer Form entstanden wären; sondern es sollte damit, wie es scheint, nur das behauptet werden, daß die Dinge aus gewissen Bestandtheilen bestehen, die als Materie, Vielheit gedacht werden, und durch Figur, Gestalt bestimmt und begränzt seyen. Nur allein durch das Begränztseyn wird alles, was ist, ein Gegenstand der Erkenntniß; wenn nicht das Mannichfaltige bestimmt wäre, daß es in gewissen Verhältnissen zu einander stünde, so könnte es nicht als Eins d. i. nicht als ein Ding gedacht werden [12]). Diese Principien gelten

11) Aristoteles Metaphys. I, c. 5.

12) Aristoteles Metaphysic. I. c. 5. οἱ δε Πυθαγορειοι δυο μεν τας αρχας κατα τον αυτον ειρηκασι τροπον, τοσατον δε προσεπεθεσαν, ὁ και ιδιον αυτων εςι, ὁτι το πεπερασμενον και το απειρον και το ἑν ουχ ἑτερας

gelten nicht allein von jedem einzelnen Dinge, sondern auch von dem Inbegriff derselben, der Welt. Jedes Ding in dem Raume (keine andern kommen in dem Pythagoräischen Systeme vor) ist von dem andern getrennt, und von dem Leeren (κενον) umgeben, wodurch es seine bestimmte Gestalt bekommt. Das Weltall ist ebenfalls von dem leeren Raume umgeben, der unendlich, d. i. keine bestimmte Gestalt hat, aber vielleicht für nothwendig erachtet wurde, um die Welt zu begränzen, und dadurch zu gestalten. Wir stoßen hier zuerst auf den Begriff des leeren Raumes, den die folgenden Physiker zur Erklärung der Bewegung unentbehrlich fanden. Die Pythagoräer brauchten ihn, um sich das Daseyn der Mehrheit der Substanzen in dem Raume zu denken, welches freilich auch so lange nothwendig ist, als man die ausgedehnten Substanzen aus dem Gesichtspunct bloßer Begriffe betrachtet. Sie nahmen also einen gedoppelten leeren Raum an, einen in der Welt, einen außer der Welt, welcher unendlich ist. Sie behaupteten von dem letzten, daß ihn die Welt einziehe, wie ein Thier die Luft durch das Athmen, welches wohl nur bildlich zu verstehen ist, und nichts anders sagt, als daß die Welt in dem außerweltlichen leeren Raume schwimme, und dieser allenthalben da eindringe, wo kein Körper ist. Hierauf beruhet auch die Dauer der Körper, denn wenn sie nicht von dem Leeren getrennt würden, so würden sie nicht mehr als

ἑτερας τινας φηθησαν ειναι φυσεις, οἱον πυρ η γην η τι τοιατον ἑτερον· αλλ' αυτο το απειρον και αυτο το ἐν ϗσιαν ειναι τατων ὡν κατηγορϗνται. διο και αριθμον ειναι την ϗσιαν ἁπαντων. Physicor. III, c. 4. Stobaeus Eclog. Phys. p. 456, 460. S aus dem Philolaus, p. 14, 16.

als besondere Wesen zu unterscheiden, oder gar nicht mehr seyn [13]).

So

13) Aristotel, Physicor. IV. c. 6. ειναι δ' εφασαν και οι Πυθαγορειοι κενον, και επεισιεναι αυτο τῳ ουρανῳ εκ του απειρου πνευματος ως αν αναπνεοντι, και το κενον, ὁ διοριζει τας φυσεις, ὡς οντος του κενου χωρισμου τινος των εφεξης και της διορισεως. και τουτ' ειναι πρωτον εν τοις αριθμοις, το γαρ κενον διοριζειν την φυσιν αυτων. Stobaeus Eclog. Physf. p. 380 aus einem verloren gegangenen Buche des Aristoteles von der pythagoräischen Philosophie, τον ουρανον ειναι ἑνα, επεισαγεσθαι δ' εκ του απειρου χρονον τε και πνοην (τη πνοη) και το κενον, ὁ διοριζει ἑκαστων τας χωρας αει. In der ersten Stelle möchte ich anstatt der gewöhnlichen Lesart lesen: τῳ ουρανῳ εκ του απειρου, πνευμα ὡς αναπνεοντι, και το κενον etc. Denn wir lesen nicht, daß die Pythagoräer das Unendliche weiter bestimmt hätten, welches sie auch nicht thun konnten, weil es ein privativer Begriff ist, der aus dem Raume alles Positive wegnimmt. Auch führt Aristoteles Phys. III, c. 6. απειρον ohne alle weitere Bestimmung an. Man siehet aber aus der letzten Stelle, daß sie das απειρον in einem gedoppelten Sinne nahmen. Einmal als den unbegrenzten leeren Raum außerhalb der Welt; und als Materie in den Dingen selbst. Das letzte ist das Gerade, oder das immer Theilbare, welches durch die Einheit oder das Ungerade bestimmt wird, und das Wesen der Dinge (αριθμων) ausmacht. Es ist übrigens gar nicht wahrscheinlich, daß die Pythagoräer unter dem Unendlichen den Aether als göttliche, alles durchdringende und belebende Kraft gedacht haben, weil es mit andern Behauptungen nicht übereinstimmt, und mit keinem klaren Zeugnisse belegt werden kann.

So wie die Zahlen, so stehen auch die Körper mit einander in Verhältnissen, welche nur durch Zahlen faßlich gemacht werden können. Die Pythagoräer verstehen dieses für das erste nur noch von den Weltkörpern, deren System zu erforschen, sie mit so glücklichem Erfolg anfiengen. Gegründet ist diese Behauptung nur in dem Doppelsinne des Worts Zahlen. Ihre astronomischen Bemerkungen verdankten sie wahrscheinlich nicht diesem Satze, sondern vielmehr das Bestreben, die astronomischen Beobachtungen und Rechnungen mit dem Zahlensystem in Uebereinstimmung zu bringen, war die Veranlassung zu diesem Satze. Natürlich mußten sie die Welt als ein großes Ganzes betrachten. Dieses hatten zwar schon die Jonier gethan, aber nur wegen der Einheit der Materie, aus welcher sie alle Dinge ableiteten; die Pythagoräer hingegen suchten zuerst den Zusammenhang und die Verhältnisse der Theile mathematisch zu bestimmen [14]).

Aus der decadischen Zählungsart folgerten sie, daß es zehen Weltkörper geben müsse, und da die Beobachtung nur neune (die Sonne, die Planeten, den Mond und den Fixsternenkreis) aufwies, so dichteten sie, der Theorie zu Liebe, noch einen, die Gegenerde (αντιχθων), hinzu. Wenn sie auch darunter nichts anders als die eine Hälfte der Erdkugel verstanden hätten, wie einige Ausleger behaupten, ungeachtet sich einige nicht unerhebliche Gründe dagegen anführen lassen, so siehet man doch daraus, daß sie ihre willkührliche Theorie nur gezwungen mit der Natur übereinstimmig zu machen suchten. Dieses gilt auch zum Theil von ihrem astronomischen System. So sehr man auf der einen Seite erstaunt, so

14) Stobaeus Ecl. Phys. p. 8. und 456. aus Philolaus. p. 16. aus Aristoxenus. Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. Sextus advers. Mathemat. X, §. 285.

so früh ein dem Kopernikanischen so sehr sich näherndes System zu finden, während spätere Astronomen sich nicht zu dieser richtigeren Kenntniß erheben konnten, so auffallend ist es auf der andern, daß, wie es scheint, wo nicht alle, doch einige Gründe für jenes System nur scheinbare, unerwiesene, speculative Sätze und Folgerungen aus ihrer Zahlentheorie waren. Nach demselben bewegte sich um die Sonne, welche den Mittelpunct des Weltalls ausmachte, die Gegenerde, die Erde, der Mond und dann die fünf Planeten und der Kreis der Fixsterne. Den Hauptsatz, daß die Sonne unbeweglich in dem Mittelpunncte stehet, und sich alle übrigen Weltkörper um sie bewegen, folgerten sie daraus, daß der Sonne als dem Feuer eine ehrenvollere Stelle gebühre als der Erde; daß die Mitte und das Ende eine ehrenvollere Stelle sey, als die zwischen beiden liegenden Stellen. Die Sonne, die sie auch das Centralfeuer, und die Jupiterswache nennen, wird also als das Edelste der Natur durch die Kreisbewegung der übrigen Himmelskörper gleichsam wie von Trabanten bewacht [15]). Diese Weltkörper bewegen sich um

15) Aristoteles Metaphysicor. I, c. 5. de Coelo II, c. 13. Wenn die Pythagoräer unter der Gegenerde nichts als die Hälfte der Erdkugel verstanden hätten, so läßt es sich kaum denken, wie sie jener die erste und der Erde selbst die zweite Bahn um die Sonne beilegen konnten, zumal wenn sie, wie aus der zweiten Stelle des Aristoteles erhellet, die Umdrehung der Erde um ihre Axe kannten. Nach dem Philolaus Plutarch. physſ. decret. III, c. 11. war die Gegenerde nicht allein der Erde entgegengesetzt, sondern bewegte sich auch um das Centralfeuer, so daß sie der Erde entgegengesetzt blieb, und daher nie gesehen werden konnte. Dieses scheint auch Aristoteles zu bestätigen de Coelo II.

um das Centralfeuer nach gewissen harmonischen Verhältnissen, woraus die Sphärenmusik entsteht. Dieser Gedanke ist das Product einer jugendlich kühnen Einbildungskraft und der systematisirenden Vernunft. Nachdem Pythagoras die Entdeckung gemacht hatte, daß der Schall durch die Erschütterung der Luft entstehe, wenn zwei Körper an einander stoßen, daß die Verschiedenheit des Schalls von dem Grade der Erschütterung und der Quantität der Masse abhänge, und die Verhältnisse der Töne zu einander mathematisch bestimmt hatte, trug er diese Theorie auf die Weltkörper über. Jeder derselben bringt durch seine Bewegung einen Ton hervor. Diese Töne stehen in Verhältnissen zu einander, woraus ein großer Weltaccord entsteht. Dem Einwurfe, daß die Menschen diese Weltmusik nicht hören, begegnete er durch die scharfsinnige Bemerkung, daß sie von Jugend auf daran gewöhnt werden, und, weil sie ununterbrochen fortdauert, sie nicht vernehmen können [16].

Wir finden in der Pythagoräischen Philosophie noch eine andere ebenfalls willkührliche Anwendung der Zahl Zehen, die insofern doch merkwürdig ist, daß sie etwas Aehnliches von einer Tafel der Kategorien enthält. Alemäon, ein Zeitgenosse des Pythagoras, hatte behauptet, daß alle mannichfaltigen Dinge, welche die Menschen

II, 13 γην κινεισθαι κυκλω περι το μεσον· ου μονον δε ταυτην, αλλα και την αντιχθονα, καθαπερ ειπομεν προτερον. ενιοις δε δοκει και πλειω σωματα τοιαυτα ενδεχεσθαι φερεσθαι περι το μεσον, ἡμιν δε αδηλα δια την επιπροσθησιν της γης.

16) Aristoteles de Coelo II, c. 9. Cic. Somnio Scip. c. 5. Plin. Histor. Nat. II, c. 22.

Menschen kennen, zweifach, das ist von der Art seyn, daß sie unter eine von zwei entgegengesetzten Klassen gebracht werden können, z. B. gut oder böse, groß oder klein. Es lag hierin die richtige Bemerkung eines Gesetzes des Denkens, nur konnte es Alcmäon noch nicht in seiner Reinheit auffassen, und die Abstraction vollenden. Ein Gesetz des Denkens ward daher als Gesetz der Dinge, die gedacht werden, ausgedrückt. Doch war es jener Eigenschaft ganz angemessen, wenn er die entgegengesetzten Klassen der Zahl noch unbestimmt ließ[17]). Einige Pythagoräer hingegen suchten diese Gegensätze als Principe der Dinge zu bestimmen, und sie nahmen deren Zehen an, weil nach ihrer Ansicht die Zahl Zehen das Zahlensystem vollendet enthielt. Sie stellten also zehen Begriffe mit ihren Gegensätzen ohne Princip auf, indem sie die bekanntesten und gemeinsten Eintheilungen der Dinge, wenn gleich von

17) Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. ὁνπερ τροπον εοικε και Αλκμαιων ὁ Κροτωνιατης ὑπολαβειν, και ητοι ὑτος παῤ εκεινων, η εκεινοι παρα τυτυ παρελαβον τον λογον τυτον. απεφηνατο δε παραπλησιως τυτοις. Φησι γαρ ειναι δυο τα πολλα των ανθρωπινων, λεγων τας εναντιοτητας, ὐχ ὡςπερ ὑτοι διωρισμενας, αλλα τας τυχυσας, ὁιον λευκον, μελαν, γλυκυ, πικρον, αγαθον, κακον, μικρον, μεγα, ὑτος μεν ὐν αδιορισως επερριψε περι των λοιπων· ὁι δε Πυθαγορειοι και ποσαι και τινες ἁι εναντιωσεις απεφηναντο. Es ist wahrscheinlich, daß die Pythagoräer erst nach Alcmäon den Versuch machten, diese Gegensätze bestimmt anzugeben. Vielleicht ist die Vermuthung nicht zu gewagt, daß Archytas, einer von diesen Pythagoräern ist, und daß daher die Sage entstand, er sei erster Erfinder der Kategorien, und dieses konnte Veranlassung geben, ihm Schriften, worin diese abgehandelt sind, unterzuschieben.

von ganz heterogener Art, zusammenfaßten. Es waren folgende:

Das Endliche (περας)	Das Unendliche (απειρον)
Das Ungerade (περιττον)	Das Gerade (αρτιον)
Das Eine (ἑν)	Das Viele (πληθος)
Das Rechte (δεξιον)	Das Linke (αριστερον)
Das Männliche (αρρεν)	Das Weibliche (θηλυ)
Das Ruhende (ηρεμουν)	Das Bewegte (κινουμενον)
Das Gerade (ευθυ)	Das Krumme (καμπυλον)
Das Licht (Φως)	Die Finsterniß (σκοτος)
Das Gute (αγαθον)	Das Böse (κακον)
Das Viereck (τετραγωνον)	Das ungleichseitige Viereck (ἑτερομηκες) [18]

Diejenige Idee, welche die Erfinder dieser Tafel leitete, war, alle Begriffe, durch welche den Dingen eine Vollkommenheit beigelegt wird, auf der einen Seite, so wie auf der andern diejenigen zusammen zu stellen, welche einen Mangel der Vollkommenheit nach ihrer Vorstellungsart einschließen. Daher stehet der Begriff des Endlichen oder Begrenzten, und auf der andern Seite der des Unendlichen oben an. Denn mit dem Endlichen, der Einheit verglichen sie alles Bestimmte und Regelmäßige,

18) Aristotel. Metaphys. I, c. 5. Eine Bestätigung der Aechtheit dieser Tafel ist es, wenn Aristoteles in der Moral an den Nicomachus II, c. 6. sagt το γαρ κακον τα απειρα ὡς ὁι Πυθαγορειοι εικαζον· το δ' αγαθον τα πεπερασμενα, und I, c. 6. sie setzten εν τη των αγαθων συστοιχιᾳ το εν. Auch Metaphysic. XIII, c. 6. Plutarchus de Iside et Osiride. Vol. IX, p. 170.

mit dem Unendlichen, Gleichen aber das Unbestimmte, Unordentliche, Unerkennbare in der Welt [18] b). Diese Idee enthält das Band dieser so heterogenen Begriffe. Die Pythagoräer fanden hier wahrscheinlich reichlichen Stoff, das Talent des Witzes zu üben, um die Aehnlichkeit sowohl, als die Unterordnung derselben unter den Hauptbegriff ihres Systems des Begrenzten und Unbegrenzten auszumitteln. Obgleich diese Bemühung für die Wissenschaft fruchtlos war, so ist doch zu bedauern, daß von diesen Räsonnements wenig mehr als Nichts sich erhalten hat. Denn dieses Spiel mit Begriffen war doch eine Uebung und Schärfung des Verstandes, welche auf die Cultur der folgenden Zeiten nicht ohne Einfluß seyn konnte, und über die Philosopheme der Pythagoräer würde gewiß mehr Licht verbreitet werden, wenn wir nur über einen Gegenstand ihr vollständiges Räsonnement hätten.

Die Aehnlichkeit zwischen dieser Tafel und den Aristotelischen Kategorien ist nur sehr entfernt, und liegt außer der Zahl Zehen, die beiden gemein ist, nur darin, daß die Pythagoräer diese Begriffe, wie Aristoteles seine Kategorien, für Principien und für Eintheilungsgründe der Dinge nehmen. Allein Aristoteles verfuhr dabei als ein geübter Denker, weil seine Kategorien wirklich allgemeine Prädicate enthalten, und insofern einartig sind. Hier sind aber verschiedenartige allgemeine und besondere, reine und empirische unter einander gemischt, und es fehlt daher die Nothwendigkeit, jedes Object unter einen von den disjunctiven Begriffen unterzuordnen.

Merkwürdig bleibt diese Tafel aber doch in der Rücksicht, weil daraus die Armuth philosophischer Begriffe in den dermaligen Zeiten erhellet. Denn wenn man auch

18 b) Theon. Smyrnaeus Mathemat. c. 5. p. 30.

auch nicht annehmen kann, daß diese Tafel sie alle in sich fasse, so würden doch die Pythagoräer nicht unterlassen haben, aus ihrem Reichthum zum Theil andere aufzunehmen. Auch zeigt sich darin noch die niedrige Stufe der Kultur, daß diese Begriffe noch alle concret sind. Welcher Unterschied findet sich in dieser Rücksicht schon bei Aristoteles Kategorien.

Aus dem, was wir bisher angeführt haben, erhält die obige Bemerkung vollkommen ihre Bestätigung, daß nehmlich das Wort Zahl (αριθμος) in der Pythagoräischen Philosophie vieldeutig ist. Schon Aristoteles bemerkte, daß die Zahlen theils Bestandtheile und Principe der Dinge, theils Analogieen derselben ausdrückten [19]). Es ist daher um so weniger zu verwundern, daß in der Folge spätere Erklärer diesem Worte andere Bedeutungen unterschoben, und überhaupt dieses metaphysische Zahlensystem auf verschiedene Art deuteten und erklärten, je weniger die Pythagoräer selbst ihre Begriffe genau zu bestimmen vermochten. Dies war vorzüglich der Fall mit der Erklärung des Ursprungs der Welt, worüber überhaupt die Vorstellungsarten der spätern Pythagoräer weniger als der ältern bekannt sind.

Daß die Pythagoräer gleich den meisten griechischen Philosophen die Welt für entstanden hielten, und ihr eigenes System der Kosmogenie hatten, ist ein unläugbares Factum, [20]) und es läßt sich nach der damaligen Denkart nicht anders erwarten. Daß sie auch dabei ihr Zahlensystem zum Grunde legten, ist ebenfalls gewiß; nur wissen wir zu wenig von dem Eigenthümli-

19) Aristoteles Metaphys. I, c. 5, 6.

20) Aristoteles Metaphysic. XIII, c. 3. επει κοσμοποιϛσι, και φυσικως βϛλονται λεγειν.

chen desselben Nach einem Fragment der Theane beim Stobäus, werden die Griechen getadelt, daß sie dem Pythagoras die Behauptung angedichtet haben, alles entstehe aus Zahlen, da er doch nur behauptet habe, alles entstehe nach Zahlen [21]). Allein dies Fragment ist unbezweifelt untergeschoben, und rührt wahrscheinlich von einem späteren Pythagoräer her, der nach Aristoteles lebte. Denn Aristoteles erklärt die Vorstellungen der Pythagoräer ebenfalls auf die erste Art [22]). Die älteren Denker setzen, nach Aristoteles Bericht, das Princip aller Entstehung in die ursprüngliche Materie selbst, die jüngern aber außer derselben [23]). Da dieses letzte

21) Stobaeus Eclog. Physic. p. 302. και συχνας μεν Ελληνων πεπεισμαι νομισαι, Φαναι Πυθαγοραν, εξ αριθμου παντα φυεσθαι. ὁ τος δε λογος απορειαν παρεχεται, πως ἁ μηδε εσιν επινοειται γενναν; ὁ δε ουκ εξ αριθμου, κατα δε αριθμον ελεγε παντα γιγνεσθαι, ὁτι εν αρίθμῳ ταξις πρωτη, ἧς μετουσια και εν τοις αριθμητοις πρωτον τι και δευτερον και τ'αλλα ἕπομενως τετακται.

22) Aristot. Metaph. XIII, c. 3. I, c. 7. Doch stimmt damit eine andere Stelle 1, 6. nicht überein, wo es heißt: ὁι μεν γαρ Πυθαγορειοι μιμησιν τα οντα φασιν ειναι των αριθμων: Allein wahrscheinlich rührt das von der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit des Worts Zahlen her.

23) Aristot. Physic. I, c. 6. και εοικε παλαια ειναι και αυτη ἡ δοξα, ὁτι το ἑν, και ὑπεροχη και ελλειψις αρχαι των οντων εισι· πλην ου τον αυτον τροπον· αλλ' ὁι μεν αρχαιοι τα δυο μεν ποιειν, το δε ἑν πασχειν· των δε ὑστερων τινες τουναντιον, το μεν ἑν ποιειν ταδε δυο πασχειν, φασι μαλλον.

letzte System sich von Anaxagoras an datirt, so sind die Pythagoräer wahrscheinlich der ersten Meinung zugethan gewesen, welches auch dadurch bestätiget wird, daß die Pythagoräer nicht das Princip, woraus etwas entstehet, sondern was daraus entstehet, wie bei den Pflanzen, Thieren, für das vollkommenste gehalten haben [24]).

Wahrscheinlich nahmen sie daher ebenfalls einen chaotischen Zustand vor Entstehung der Welt an, in dem nichts Bestimmtes und Begränztes war. Das Hervortreten aus diesem Zustande der Unbestimmtheit war der Anfang der Weltbildung, wodurch in dem leeren Raume Körper begrenzt wurden. Einigen Nachrichten zu Folge scheint in ihrem Systeme das Centralfeuer oder die Sonne, welche sie die Einheit (μονας, το ἑν) die Wache des Jupiters nennen, und wie wir weiter unten sehen werden, für das göttliche Wesen hielten, zuerst gebildet worden zu seyn [25]). Hier entstehet aber die Schwierigkeit, ob in ihrem System die Einheit das thätige Princip, und die Zweiheit das Leidende seyn soll. Wenn Aristoteles oben angeführte Bemerkung auch für die Pythagoräische Philosophie gilt, so müßte die Einheit leidend, und die Zweiheit thätig seyn. Man mußte also unter der Einheit das Chaos und unter der Zweiheit die in demselben enthaltenen Kräfte verstehen. Allein die Einheit nehmen sie durchgängig für das thätige Princip. Und was soll die Zweiheit bedeuten? Die Materie überhaupt?

24) Aristot. Metaphys. XI, 7. XIII, 5.

25) Stobaeus Ecl. Phys. S. 468. aus Philolaus το πρατον ἁρμοσθεν το ἑν, εν τω μεσω τας σφαιρας, ἑστια καλειται (verglichen S. 488.) und S. 450-452. Plutarch. Decr. Phys. II, c. 6.

Denn hätte ihnen Aristoteles nicht den Einwurf machen können, wie aus bloßen Zahlen, Ausdehnung, Schwere, Bewegung könne erklärt werden? [26]). Diese Schwierigkeit scheint unauflöslich. Denn wenn man bloße Zahlen annehmen wollte, wie Aristoteles anzudeuten scheint, so stehet dem wieder entgegen, daß sie selbst nach Aristoteles Bericht unter den Zahlen keine Schemate der Quantität (arithmetische Zahlen) sondern Quanta, ausgedehnte Größen annahmen. [27]). Aus ihren Philosophemen über das göttliche Wesen, die wir unten anführen werden, erhellet, daß sie die Gottheit die Einheit als die allgemeine wirkende Kraft des Universums ansehen, und es bleibt uns daher nichts anders übrig, als anzunehmen, daß Aristoteles oben angeführte Bemerkung keine Beziehung auf die Pythagoräische Philosophie hat, wiewohl er sich mit Unrecht zu allgemein ausgedrückt hat.

Hier müssen wir aber noch zweier Erklärungsversuche gedenken, welche sich bei dem Sextus finden, und zwar wahrscheinlich einige ächt Pythagoräische Gedanken enthalten, aber doch wegen der größern Kunst und deutlichern Entwickelung gewiß die Producte späterer Zeiten sind. Wir geben ihnen hier eine Stelle, um zu zeigen, was spätere Denker aus der Pythagoräischen Zahlenlehre gebildet haben, und weil wir keinen schicklichern Ort wissen, da der Urheber und die Zeit dieser Ausbildung nicht bekannt sind.

Die Principe der Körperwelt können nicht in den Objecten der Anschauung, den Erscheinungen liegen. Denn alles, was angeschauet wird, ist zusammengesetzt,

26) Aristoteles Metaphysic. 1, c. 7. XIII. c. 3.

27) Aristoteles Metaphys. XIII. c. 8. εκεινοι δε τον αριθμον τα οντα λεγουσι.

setzt, hat gewisse Bestandtheile; was aber aus Theilen bestehet, kann kein Princip (nichts Erstes) seyn, sondern das, woraus es besteht, was also kein Gegenstand der Anschauung mehr ist. Körper, wenn sie auch so kleine gedacht werden, wie Atomen, sind daher als Principe nicht tauglich, weil wir diese noch immer in Gedanken als zusammengesetzt denken, und daher nie auf ein Erstes kommen. Die Principe der Dinge, müssen also etwas Unkörperliches (nichts empirisches) seyn. Von der Art sind nun zwar die Ideen und die stereometrischen Figuren, aber sie sind noch nicht das Erste. Denn jede Idee wird für sich als Eins, in der Zusammensetzung aber als zwei, drei u. s. w. über jene Figuren aber werden die ebenen Figuren und diese als aus Linien bestehend gedacht, welche durch die Zahl bestimmt werden. Also sind die Zahlen die Principien, und zwar im eigentlichen Sinne die Einheit, weil jede Zahl als Einheit gedacht wird. Diese Gründe bewogen den Pythagoras, die Einheit als das Princip der Dinge anzunehmen, durch deren Theilnahme jedes Ding Eins genennet werde. Diese Einheit an sich und als identisch betrachtet, wird als eine Monade gedacht, die Einheit aber mit sich selbst (als etwas Verschiedenes gedacht) verbunden, gebe die unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς) das heißt, die Form der Zweiheit, ohne eine bestimmte Größe unterzulegen, durch welche Form aber doch jede bestimmte Zahl Zwei, Zwei wird. Einheit und die unbestimmte Zweiheit sind also die Principe aller Dinge, das Erste, über welches hinaus man nicht weiter gehen kann [28]).

Die letzte Behauptung unterstützten sie mit verschiedenen Gründen. Mit vorzüglicher Kunst ist folgendes ent-

28) Sextus adversus Mathemat. X, §. 249—263.

[redacted]

entwickelt. Einige Gegenstände lassen sich für sich ohne Beziehung auf andere denken, als Mensch, Pferd, Pflanze, Andere als entgegengesetzt, z. B. Gut, Böse, Gerecht, Ungerecht, Bewegt, Ruhig; andere endlich nur in Beziehung auf andere, z. B. Rechts, Links, Oben, Unten, Halb, Doppelt. Der Unterschied zwischen diesen beiden letzten Arten von Objecten bestehet darin, daß bei den entgegengesetzten das eine gesetzt wird, wenn das andere aufgehoben wird, wenn Bewegung entstehet, so höret die Ruhe auf und umgekehrt; relative Objecte hingegen werden zugleich mit einander gesetzt, und aufgehoben, die Hälfte kann nicht statt finden, wenn nicht das doppelte gesetzt ist. Ferner findet bei diesen ein Mittleres statt, aber nicht bei den Entgegengesetzten. Zwischen Größer und Kleiner läßt sich ein Mittleres, das Gleiche denken, aber nicht zwischen Tod und Leben, Ruhe und Bewegung [29]).

Da dieses drei Arten von Objecten sind, so muß es über diese noch eine höhere Gattung geben, welche die Arten unter sich begreift. Als Gattung der ersten Art nahmen sie das Eins an, denn so wie dieses für sich ohne Beziehung auf etwas anders, so wird auch jedes von jenen Objecten für sich als eine Einheit gedacht; als Gattung der zweiten Art das Gleiche und Ungleiche; denn die Ruhe wird als Gleichheit gedacht, weil sie keine Grade zuläßt, die Bewegung aber als Ungleichheit, wegen des größern oder kleinern Grads, dessen sie empfänglich ist; als Gattung der dritten Art, das Uebermaß und der Mangel (ὑπεροχη ελλειψις), denn groß, größer, viel, mehr, hoch, höher wird als etwas ein anderes übertreffendes, klein, kleiner, wenig, weniger,

29) Ebendas. S. 263—269.

ger, niedrig, niedriger als etwas Mangelndes gedacht. Diese Gattungen können aber auch noch auf höhere Begriffe zurückgeführt werden. Das Gleiche nehmlich kann unter die Einheit begriffen werden, weil Eins sich selbst gleich ist, die Ungleichheit aber läßt sich auch als Uebermaß und Mangel denken, denn von ungleichen Dingen überwiegt das eine und das andere wird überwogen, dieses führt auf den Begriff der unbestimmten Zweiheit. Einheit und die unbestimmte Zweiheit sind also die höchsten Gattungen und Principe der Dinge. Denn aus diesen entspringen alle Zahlen, und andere Dinge. Aus der Einheit nehmlich Eins als Zahlgröße, aus der Einheit und unbestimmten Zweiheit (zweimal eins) die Zahl Zwei und sofort alle Zahlen. Die Einheit vertritt dabei die Stelle des wirkenden Princips, die unbestimmte Zweiheit die Stelle der leidenden Materie. So wie sie nun hieraus das ganze Zahlensystem, so leiten sie auch die Welt, und alle darin enthaltenen Dinge ab. So wie die Einheit das Erste in dem Zahlensystem ist, so nehmen sie den Punct als das erste für die Körperwelt an. Beides ist etwas Untheilbares, jene das Princip der Zahlen, dieser das Princip der Linien. Die Linie wird als der Zweiheit analog gedacht, denn sie ist die Länge zwischen zwei Puncten. Und so führen sie die Figur auf den Begriff der Dreiheit, einen mathematischen Körper auf den Begriff der Viere zurück. Hier theilten sich die Pythagoräer aber in zwei Partheien; Einige legten nur einen Punct der Erklärung von Entstehung einer Linie, Figur u. s. w. andere aber, wie wir schon gezeigt haben, die Einheit und Zweiheit, zu Grunde, und leiteten dann den Ursprung der dichten Körper, des Feuers, der Luft, des Wassers, der Erde ab [30]).

Die-

30) Ebendas. §. 269—284.

Diese Anwendung der Zahlen auf die Erklärung der Entstehung der Körperwelt scheint wirklich ächt pythagoräisch zu seyn. Zum wenigsten wird es begreiflich, wie Aristoteles die oben berührten Einwürfe dagegen machen konnte. Denn im Grunde enthält diese Theorie nichts weiter, als die mathematische Erklärung der Linien, Flächen und Körperfiguren, welches zwar zur Form aller Körper gehört, aber nichts zur Erklärung ihrer materiellen Beschaffenheiten beiträgt. Die Schwierigkeiten, welche sich daraus ergeben, hören auf, wenn man annimmt, daß das Wort Zahlen, wie wir schon oben bemerkt haben, in einem doppelten Sinne genommen ist, ein Umstand, der für jene Zeiten paßt, und auch sonst leicht erklärlich ist. Jenes Räsonnement hingegen, wodurch diese Erklärung begründet werden soll, ist spätern Ursprungs, wie schon die Eintheilung der Dinge in absolute, relative und entgegengesetzte, die erst nach Aristoteles logischen Systeme erwartet werden kann, und die Erwähnung der Ideen beweiset. Das Pythagoräische System, so weit wir es auch nur nach bloßen Bruchstücken kennen, ist dennoch eine merkwürdige Erscheinung wegen der originalen Ansicht, die es enthält. Pythagoras überließ gleichsam den andern Forschern das Materielle der Körperwelt, das nur auf Wahrnehmungen beruht, zu erforschen, und behielt für sich das Formelle, was man a priori wissen kann. Ihn interessirten nur die Körper, insofern sie Größen sind, und in Verhältnissen zu einander stehen. Indem er nach den Bedingungen derselben forschte, entdeckte er, daß sich Größen im Allgemeinen nur durch Zahlen dem Verstande deutlich darstellen lassen. Aber diese Ansicht erstreckt sich nur über die Körperwelt und nur über diese, insofern sie ruhet, nicht inwiefern sie in Bewegung ist. Es ist nothwendiges Gesetz, diese uns im Raume zu denken, als ausgedehnte Größen, und in Verhältnissen zu einander, die nicht anders als in Zahlen bestimmt vorge-

stellt

stellt werden können. Wenn Pythagoras durch seine Behauptung: alle Dinge sind Zahlen, und das ganze Universum stehet in harmonischen Verhältnissen, nichts anders als das verstand, so ist sie wahr, nur nicht ganz richtig und bestimmt ausgedrückt. Allein er ging offenbar weiter. Er sucht Gründe der Dinge, die außer uns sind, als von Vorstellungen unabhängiger Dinge, und er findet diese in Vorstellungen (Zahlen), die er aber selbst als Bestandtheile der Dinge vorher in die Dinge gelegt hat. Er will nicht allein das Nothwendige, unter welchem alle Gegenstände, die nur in der äußern Erfahrung vorkommen, vorgestellt werden müssen, aufsuchen, er will die Gegenstände selbst aus der Bedingung ihres Vorstellens als reale Dinge genetisch erklären. Hierdurch mußte sein System nothwendig ein Spielwerk mit bloßen Begriffen werden. Uebrigens lag diese Theorie zu weit entfernt von den eigentlichen Aufgaben der Philosophie, als daß sie auf die Cultur der Philosophie unmittelbar Einfluß gehabt hätte. Dagegen wirkte sie aber mittelbar desto wohlthätiger für sie, indem sie das Studium aller mathematischen Wissenschaften beförderte. Im Grunde haben die Pythagoräer zu den großen Entdeckungen der Griechen in derselben einzig allein den Grund gelegt, und von ihnen rührt die Achtung her, welche die Mathematik im eigentlichen Griechenland vorzüglich seit Platos Zeiten erhielt.

Die Pythagoräer hatten zwar ihre Zahlentheorie mit allen Gegenständen ihres Nachdenkens in Verbindung gesetzt; allein dieses Band ist so locker, daß man es ohne Nachtheil wegnehmen, und ihre Philosopheme unabhängig von demselben vortragen kann. Die Bedeutung des Worts Zahl ist in diesen Fällen symbolisch, nur ein Zeichen des Begriffs, unter dem sie sich den Begriff denken, oder er enthält nur eine Analogie mit arithmetischen Gegenständen. Wenn sie z. B. sagen: die

Seele ist eine Zahl, die sich selbst bewegt, oder die Gerechtigkeit ist eine Zahl, die gleich vielmal genommen, gleich ist [31]) so ist das Wort Zahl gewiß in verschiedener Bedeutung gebraucht, aber was sie darunter verstanden, ist noch nicht sogleich klar. Es würde daher nicht allein überflüßig seyn, diese Terminologie beizubehalten, sondern auch unzweckmäßig, da uns nur sehr Wenig von derselben aufbehalten ist. Es war genug, hier nur diese Anwendung der Zahlen anzuführen, die wir nicht einmal genau genug kennen, um sie als ersten Versuch, Mathematik mit Philosophie zu verbinden, ansehen zu können. Es ist daher nothwendig, daß wir die übrigen Philosophemen der Pythagoräer außer ihrer Zahlenlehre, nach einer bestimmten Ordnung der Gegenstände vortragen, damit man von dem Umfange der damaligen Speculationen und ihrer Behandlung eine Uebersicht erhalte, und denn die Fortschritte in der Kultur der Vernunft, in Vergleichung dieser Periode mit der folgenden gehörig schätzen könne. Die Foderung nach einem strengen Zusammenhange kann hier, so gerecht sie auch sonst ist, nicht erfüllt werden. Denn bei den fragmentarischen Ueberlieferungen bleibt es sogar noch unentschieden, ob und wie die einzelnen Behauptungen ein systemartiges Ganze ausgemacht haben, zumal da es nicht möglich ist, das dem Pythagoras und seinen Schülern eigenthümliche zu trennen.

Die Welt, Gott, die Seele waren die vorzüglichsten Gegenstände der Speculation der Pythagoräischen Schule; dazu kamen noch einige moralische Betrachtungen. Die

31) Plutarch. phys. Decr. Philos. IV. c. 2. Πυθαγορας αριθμον εαυτον κινουντα. Aristot. Ethicor. Magn. I. c. 1. ἡ δικαιοσυνη αριθμος ισακις ισος. Aristoteles Metaphys. 1, c. 5.

Die Welt stellte sich Pythagoras natürlich unter einer neuen Ansicht, als ein großes harmonisches Ganze vor. Die Betrachtung des prachtvollen Himmels, die so viel Reiz für den Verstand auch schon der noch ungebildeten Menschen hat, und seine astronomischen Kenntnisse leiteten ihn darauf, und er drückte seine hohe Bewunderung durch das Bedeutungsvolle Wort, κοσμος aus, womit er zuerst, mehreren Nachrichten zu Folge, die Welt bezeichnete [92]). Die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Anordnung und Bewegung der Himmelskörper war aber auffallender und sichtbarer, als die Naturgesetzmäßigkeit der Erscheinungen auf unserem Planeten, deren Gesetze noch so wenig erforscht waren; daher die Eintheilung der Welt in die himmlische und die sublunarische Region, wo nicht reine Regelmäßigkeit, sondern auch Zufall und Abwechselung regieren. Unterdessen hatte doch Pythagoras oder seine Schüler (vielleicht erst in spätern Zeiten) die regelmäßige Umwälzung der Erde um ihre Axe während ihres Laufs um die Sonne entdeckt, wodurch die Abwechselung von Tag und Nacht entsteht [93]).

Es

92) Plutarch. Decret. phyf. II, c. 1. Πυθαγορας πρωτος ωνομασε την των ὁλων περιοχην, κοσμον, εκ της εν αυτῳ ταξεως. Stobaeus Ecl. Phyf. p. 450. Photium.

93) Die Eintheilung in die sublunarische und himmlische Region findet sich bei dem Ungenannten in Photius Bibliothek S. 11. Ich mag nicht behaupten, daß es ein ächt pythagoräischer Gedanke ist, obgleich Stobäus Ecl. Phyf. p. 488. 490. etwas Aehnliches aus einem Fragment des Philolaus anführt. — Aristotel. de Coelo II, c. 13.

Es ist der Stufe der Cultur dieser Zeiten vollkommen angemessen, der Gottheit, um sie als wirklich zu denken, eine Stelle in der Welt einzuräumen, sie zu einem Theil des Ganzen zu machen. Und dieses thaten auch die Pythagoräer. Die Idee war auch zu wenig entwickelt, daß man sich darunter zwar ein Wesen dachte, welches die Bedingung vieler Dinge ist, aber selbst wieder bedingt ist; die Idee floß noch mit dem Begriff einer Naturkraft zusammen, die also so gut, als alles andere in den Raum, in den Inbegriff des Ganzen gesetzt wurde. Nicht lange nach dem Entstehen der Pythagoräischen Schule fand man diesen Begriff für die Idee zu klein und machte das Universum zu Gott. Die Begriffe waren noch zu sinnlich, der Verstand konnte sich noch zu keinem Begriff des reinen Seyns erheben, sondern dachte sich jedes Wesen, selbst die Gottheit und Seele als körperlich. Die Pythagoräer dachten sich die Gottheit daher zwar als ein Naturwesen, jedoch so, daß sie damit den Begriff des Vollkommensten verknüpften, es als die Quelle des Lebens dachten. Diesem Wesen gebühret in der Welt die vollkommenste vorzüglichste Stelle, und diese ist der Mittelpunct. Denn das Vorzüglichste muß vor allen andern gesichert und gedeckt seyn. Dieses vollkommenste Wesen ist das Feuer; und da sie dieses unter die zehen Himmelskörper rechnen, so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß sie sich die Sonne, als das göttliche Wesen dachten. Daher auch die Benennung des Feuers Wache des Jupiters [86]). Unstreitig lag dieser Behauptung die

86) Aristoteles de Coelo II, c. 15. οἱγε Πυθαγορειοι και ειατο μαλιςα προσηκειν φυλαττεσθαι το κυριωτατον τα παντος, το δε μεσον ειναι τοιατον, ο Διος φυλακην ονομαζεσι το ταυτην εχον την χωραν πυρ. Mehrere Benennungen des Centralfeuers, die sich auf die Gött-

die Wahrnehmung von den wohlthätigen Wirkungen der Sonnenwärme und ihrem Einfluß auf Wachsthum und Fruchtbarkeit in der ganzen Natur zum Grunde, so wie sie auf der andern Seite mit ihrem astronomischen Systeme in enger Verbindung stand. Wir können dafür unmittelbare historische Beweise aufstellen. Der **Sonnenstrahl**, sagten sie, gehet von der Sonne aus, durchdringt den kalten und dicken Aether (Luft und Wasser), durchdringt die verborgensten Wesen der Natur, und belebt alles. Die **Wärme** (vermuthlich der warme Aether, Ausfluß der Sonne) ist die Ursache des Lebens und in Verbindung mit dem kalten Aether das Princip der Seele. Man darf hieraus wohl folgern, daß Pythagoras mit seinen Schülern die **Sonne** für die

göttliche Natur desselben beziehen, führt Stobäus Ecl. Phys. p. 488. aus dem **Philolaus** an. Φιλολαος πυρ εν μεσῳ περι το κεντρον, όπερ έςιαν τε παντος καλει, και Διος οικον, και μητερα θεων, βωμον τε και συνοχην και μετρον φυσεως. και παλιν πυρ έτερον ανωτατω, το περιεχον. Philolaus stellt hier ein anderes System auf, in welchem, außer dem Centralfeuer, noch ein Feuer das ganze Weltall gleichsam einschließt. Demungeachtet setzt er gleichfalls die gottliche Kraft in das Centralfeuer, jedoch so, daß er diese nur als Weltseele betrachtet, und von Gott, der auch sie gebildet, unterscheidet. Stobaeus Eclog. Physic. p. 452. το δε ἡγεμονικον εν τῳ μεσαιτατῳ πυρι, ὑπερ τροπιος δικην προυπεβαλλετο της τε παντος (σφαιρας) ὁ δημιεργος θεος. Diese Idee einer von Gott verschiedenen Weltseele ist in der Pythagoräischen Schule neu, und macht dieses Fragment etwas verdächtig, so wie auch das, was Stobäus S. 539. von seinen zwei Sonnen mittheilet.

die Quelle alles Lebens, Empfindens und Denkens in der Natur gehalten habe, und man begreift, wie Cicero sagen konnte: die Gottheit sey dem Pythagoras eine durch das ganze Universum verbreitete Seele, aus welcher die menschlichen Seelen genommen sind [55]. Die Gottheit ist also die Lebenskraft der Natur, welche in der Sonne ihren Sitz hat, von wo aus sie sich über alle Theile der Welt verbreitet. Die Sterne sind ebenfalls Gottheiten, doch wahrscheinlich der Sonne untergeordnet. Aus der Einheit der belebenden Kraft in dem ganzen Universum folgerten sie die Verwandtschaft der lebenden und beseelten Wesen mit der Gottheit, und aus der allgemeinen Durchdringung derselben den Zusammenhang aller Theile der Welt, die sie auch selbst für beseelt hielten [56].

Die Seele ist ein Ausfluß der Sonne oder der Gottheit. Es fehlt nicht an verschiedenen Ausdrücken dieses Satzes, welche aber dem Sinne nach alle darauf hinauslaufen. Eine Zahl, die sich selbst bewegt, heißt wohl nichts anders, als ein Wesen mit eigner Bewegkraft, dergleichen alle Theile des Aethers sind. Eben das sind auch wahrscheinlich die Εὐξύσματα ἐν τῷ ἀέρι in der unten angeführten Stelle des Aristoteles. Aristoteles

55) Diogenes Laert. VIII, §. 27. Cicero Natura Deor. I, c. 11. animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur. de Senectute c. 21.

56) Diogenes Laert. VIII, §. 27. ἥλιον τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς· ἐπικρατεῖ γὰρ τὸ θερμὸν ἐν αὐτοῖς, ὅπερ ἐστὶ ζωῆς αἴτιον — καὶ ἀνθρώπων εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν, κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ. Sextus Empiric. adv. Mathem. IX, §. 127.

les scheint diese mit den Sonnenstäubchen des Democrits in Parallele zu setzen, und bemerkt dabei, daß einige Pythagoräer nicht diese, sondern das sie in Bewegung setzende (den Wärmestoff) für die Seele gehalten haben [37]). Die Pythagoräer konnten hiernach behaupten, daß die ganze Luft mit Seelen angefüllt sey, die sie auch Dämonen und Heroen nennten. Durch ihren Einfluß erklärten sie die Träume, die Anzeichen von Gesundheit und Krankheit, die Divination und Wahrsagereien [38]). Die Seelen kommen in den Körper von Außen, und werden aus demselben wieder in die reinere, oder unreinere Luft gesammlet, bis sie wieder in andere Körper gehen. Denn sie sind unzerstörbar, wie ihre Urkraft, und ihnen ist ein ewiger Kreislauf vorgeschrieben [39]). Die Behauptung von der Um-

37) Die erste Erklärung ist vielleicht nicht einmal ächt pythagoräisch. Plutarchus sagt zwar περι ψυχογονιας: Xenocrates habe sie von den Pythagoräern entlehnt; allein dies ist wahrscheinlich nur so zu verstehen, daß er einen Theil von den Pythagoräern, den andern von Plato entlehnte. Damit scheint Aristoteles de anima I, c. 2. übereinzustimmen, und Stobaeus Eclog. phys. p. 862. bestimmt dieses genauer aus dem Jamblich, einige Pythagoräer hätten schlechthin gesagt: die Seele sey αριθμος; Xenokrates aber αριθμος αυτοκινητος. Die zweite Erklärung hat Aristoteles am angeführten Orte: εφασαν γαρ τινες αυτων ψυχην ειναι τα εν τω αερι ξυσματα, οἱ δε, το ταυτα κινεν. Diogen. Laert. VIII. §. 28.

38) Diogenes Laert. VIII, §. 32. Cicero de Divinat. I, 44.

39) Diogenes Laert. VIII, §. 31; 32. 28. 14. πρωτον τε (δε) φασι τουτον αποφηναι την ψυχην κυκλον αναγ-

sterblichkeit der Seelen ist eine consequente Folge ihres ganzen Systems. Denn sie sind Theile desjenigen, von dem alles Leben in der Welt herrührt, das selbst keiner Zernichtung unterworfen ist. Eben daher hat aber auch diese Unsterblichkeit wenig zu bedeuten, und entspricht nicht dem moralischen Interesse, welches jeder gebildete Mensch daran nimmt. Das erhellet auch daraus, daß sie so wenig auf Gründe für die Fortdauer gedacht haben, welche der menschliche Verstand erst dann versuchte, als die Unsterblichkeit in näheres Verbindung mit dem Interesse der praktischen Vernunft gesetzt wurde. Der angegebene Grund ist so gut als keiner; denn er ist nur hingeworfen, und die Bedingung, unter welcher er erst gültig wird, ist nicht entwickelt. Mit Recht konnte daher Cicero sagen; die Pythagoräer hätten die Unsterblichkeit bloß angenommen und gelehrt, ohne (deutlich entwickelte) Gründe. Die Seelenwanderung, die Pythagoras, wahrscheinlich von den Aegyptiern angenommen hat [40]), war kein Beweis für die Fortdauer der Seelen, sondern nur Versinnlichung derselben. Diese Seelenwanderung erscheint hier noch nicht verfeinert, und durch moralische Begriffe geläutert. Daher sagten sie: jede Seele könne in jeden Körper ohne Unterschied einwandern, auch die thierischen Körper nicht ausgenommen [41]). Ob dieser Kreislauf der Wanderungen ewig dauere

αναγκης αμειβυσαν, αλλοτε αλλοις ενδεισθαι ζωοις. Cicero Tuscul. Quaest. I, c. 17. Aristotel. de anima I, c. 3.

40) Herodot. II, c. 123.

41) Aristoteles de anim. I, c. 3. ὡς ενδεχομενον κατα τας Πυθαγορικας μυθας την τυχασαν ψυχην εις το τυχον ενδυεσθαι σωμα.

dauere, oder nach Beschaffenheit der Seelen seine Grenzen habe, ist eine Frage, die nicht mit Gewißheit entschieden werden kann. Nur eine Stelle des Diogenes scheint für bestimmte Grenzen zu sprechen [42].

In den Nachrichten von ihren übrigen Lehrsätzen von den Seelen der Menschen, ihren Vermögen und Verhältniß zu den Thierseelen herrscht nicht wenig Verwirrung. Vielleicht sind die Meinungen der ältern und jüngern unter einander gemischt. Zuerst wird ihnen die Unterscheidung des vernünftigen und nicht vernünftigen (sinnlichen) Vermögens der Seele beigelegt. Da sie, wie es scheint, das Wesen der Seele aus zwei Bestandtheilen, dem warmen und dem kalten Aether, bestehen ließen, so leiteten sie vielleicht alle Aeusserungen der Vernunft von jenem, dem Wärmestoff, oder der in der ganzen Natur verbreiteten göttlichen Kraft, und die Aeußerungen der Sinnlichkeit aus jenem weniger edeln Theile ab. Und dann wäre es consequente Folgerung, daß nur die vernünftige Seele unsterblich sey [43]. Die Unterscheidung der Acte des Vorstellens und der Begehrungen ist bei einigem Nachdenken über sich so natürlich, daß sogar fast in allen Völkern der gemeine Sprachgebrauch verschiedene Stellen des Körpers ausgezeichnet hat, wo sie vorgehen, sogar in einigen Sprachen diese Stellen des Körpers die Vermögen bezeichnen. Auch Pythagoras hatte diese Unterscheidung gemacht, und er bestimmte das Gehirn für den Sitz der vernünftigen Seele, das Herz für den Sitz der Begehrungs- und überhaupt der Lebens-

42) Diogenes Laert. VIII, §. 31.

43) Plutarchus Decret. Physic. II, c. 4. 5. Diogen. VIII, 30. και το μεν φρονιμον, αθανατον· τα δε λοιπα θνητα.

kraft [44]). Ob er nun auch die unvernünftige Seele in das Begehrungs- und Gefühlvermögen (επιθυμητικον, θυμικον) eingetheilt habe, wie es in der Folge Plato that, wird zwar von mehreren Schriftstellern behauptet, aber es läßt sich daran zweifeln. Denn obgleich die Ausdrücke in der Sprache vorhanden waren, so scheint doch die Begriffe, welche dadurch ausgedrückt werden sollten, Plato erst etwas bestimmt zu haben, und auch bei diesem sind sie noch sehr schwankend [45]. Nicht sowohl Verworrenheit als das Schwanken der Begriffe von den verschiedenen Vermögen des Gemüths findet man in einer hieher gehörigen Stelle des Diogenes von Laerte. Die Pythagoräer nahmen nach dieser drei verschiedene Vermögen an, θυμος, Begehrungskraft oder überhaupt Lebensprincip, νους und φρενες in

44) Plutarchus Decret. Phyſ. II, c. 5. Πυθαγορας το μεν ζωτικον περι την καρδιαν, το δε λογικον και νοερον περι την κεφαλην. Cicero Tuſc. Quaeſt. IV, c. 6.

45) Plutarchus Decret. Phyſ. II, c. 4. Stobaeus Eclog. Phyſ. p. 878. οἱ δε περι Πλατωνα και Αρχυτας και οἱ λοιποι Πυθαγορειοι την ψυχην τριμερη αποφαινονται, διαιρεντες εις λογισμον και θυμον και επιθυμιαν, ταυτα γαρ ειναι χρησιμα προς την των αρετων συστασιν. Es scheint als wenn Jamblich, aus dem dieses Fragment genommen ist, selbst auch dadurch, daß er Platon und Archytas, und dann erst die übrigen Pythagoräer nennt, die obige Vermuthung bestätige. Der Verfasser der ηθικων μεγαλων c. 2. nennt Plato als den ersten Philosophen, der den Unterschied zwischen Vernunft und Sinnlichkeit in Begriffe gefaßt habe. Dieses mag wohl wahr seyn, wenn man deutliche Begriffe versteht.

in dem Gehirn, von diesen legten sie das letzte dem Menschen ausschließlich, das erste und zweite aber mit den Thieren gemeinschaftlich bei. Φρενες bedeutet also wahrscheinlich die Denkkraft, νȣς in einer von dem Sprachgebrauch späterer Zeiten etwas abweichenden Bedeutung das Vermögen zu denken, welches die Menschen und Thiere gemeinschaftlich besitzen, nur daß die letzten wegen unvollkommenerer Organisation und Mangel der articulirten Sprache nicht wirklich denken können [46]). Es ist gewiß eines der schwierigsten Geschäfte, das Mannichfaltige der innern Erscheinungen aufzufassen, zu klassificiren, und unter bestimmte Vermögen zu ordnen, und es war damals desto schwerer, je weniger man bei der allgemeinen Richtung der Speculation auf äußere Gegenstände die Aufmerksamkeit des Geistes auf seine eigenen Thätigkeiten und Veränderungen zu richten vermochte. Es war dazu noch zu wenig Stoff gesammlet, und das Unterscheidungsvermögen noch zu ungeübt. Daher ist es kein Wunder, wenn die ersten Versuche, die Vermögen des Gemüths zu unterscheiden, sich fast gar nicht über die Unbestimmtheit der gemeinen in der Sprache ausgedrückten Begriffe erheben, und durch hinzugefügte Erklärungen den Unterschied, der in den Worten liegt wieder aufheben. Ob und wie Pythagoras und seine Schüler sich diese Vermögen gedacht haben, läßt sich aus Mangel von Nachrichten nicht bestimmen, nur aus einigen Fragmenten muthmaßen. Weniger darauf bedacht, den Inhalt der Begriffe von diesen Vermögen

 zu

46) Diogenes Laert. VIII, §. 30. την δε ανθρωπȣ ψυχην διαιρεισθαι τριχη. εις τε νȣν και φρενας και θυμον. νȣν μεν ȣν ειναι και θυμον και εν τοις αλλοις ζωοις· φρενας δε μονον εν ανθρωπω. Plutarchus Decret. phyl. V, 20.

zu bestimmen, als die Vermögen selbst, so wie das Subject derselben, aus Naturkräften abzuleiten, konnten sie diese Begriffe nicht wohl anders als materialistisch fassen. Die Seele ist eine aus kaltem und warmen Aether zusammengesetzte Substanz; die Vernunft Wirkung des warmen Aethers, oder des allgemeinen Lebensprincips, die Sinne sind Ausflüsse (Tropfen) des Theils der Seele, welcher im Gehirn ist; der Wärmestoff im Gehirn ist das belebende Princip bei der Zeugung. Die Seele stellen sie sich als einen organischen Körper vor, der wächst und Nahrung braucht. Ihren Nahrungsstoff erhält sie aus dem Blute; die Venen, Arterien und Bänder machen das Band zwischen Seele und Leib aus, bis sie erwachsen und stark ist, wo dann Vorstellungen und Thätigkeiten das Verbindungsmittel ausmachen. Diese Vorstellungen sind aber nichts als ein Wehen der Seele, das ist, des Aethers, unsichtbar wie dieser, oder ein sehr warmer Dunst, welcher von der kalten Luft zurückgedrängt werde, daher sehe man durch Luft und Wasser [47]). Wahrscheinlich unterschieden die ältesten Pythagoräer zwischen dem Denken und sinnlichen Vorstellungen noch nicht; zum wenigsten hat man, nach den obigen Behauptungen und bei dem Mangel sicherer Nachrichten, keinen Grund anzunehmen, daß sie auf diesen Unterschied geachtet haben, welcher erst von den Eleatis

47) Diogenes Laert. VIII, §. 29, 30. 28. σταγονας δε ειναι απο τȣτων τας αισθησεις. — το δε σπερμα ειναι σταγονα εγκεφαλȣ περιεχȣσαν εν ἑαυτῃ θερμον ατμον απο δε τȣ ατμȣ ψυχην και αισθησιν προϊεσθαι. — τρεφεσθαι την ψυχην απο τȣ αἱματος. τȣς δε λογȣς ψυχης ανεμȣς ειναι. αορατον τε ειναι αυτην και τȣς λογȣς, επει και ὁ αιθηρ αορατος. Plutarch. Decret. Physic. V, c. 3, 4.

Eleatikern genauer erwogen wurde. Ungeachtet ihrer metaphysischen Zahlentheorie, erscheint dennoch die Vernunft nicht als das Vermögen nach Principien zu denken; sie hatte nur das Geschäft, die Verhältnisse, nach welchen das Universum bestehet, aufzusuchen; die Zahlen und Verhältnisse derselben müssen ihr gegeben werden, denn es giebt keine andern, als die in der Welt wirklich vorhanden sind [48]).

Die Pythagoräer mußten, vermöge ihres Systems, annehmen, daß alle Dinge in der Welt im Zusammenhange stehen. Denn das Feuer oder Aether, welcher das allgemeine belebende und thätige Princip ist, durchdringt alles. Sie konnten also sagen, daß Gott das Fatum sey oder die unveränderliche Ursache, durch welche alles geschieht. Wahrscheinlich vereinigten sie damit den Glauben an die Vorsehung der Götter, den sie, was die Schicksale des Menschen betrift, noch durch die Verwandtschaft der Menschenseelen mit der Gottheit unterstützten [49]). Sie schlossen zwar, wie es scheint, den Zufall nicht aus der Welt aus, wie auch schon daraus erhellet, daß sie den Dämonen so vielen Einfluß auf Menschen zuschrieben; jedoch suchten sie den Zufall wieder mit dem Fatum zu vereinigen, aber auf eine Art, die die Freiheit untergräbt. Stobäus hat uns aus Ari-

48) Aristoteles Metaphysicor. I, c. 7. αριθμον δε αλλον μηδενα ειναι παρα τον αριθμον τατον, εξ ὃ συνεστηκεν ὁ κοσμος.

49) Diogenes Laert. VIII, §. 27. και ανθρωπων ειναι προς θεας συγγενειαν κατα το μετεχειν ανθρωπον θερμα, διο και προνοεισθαι τον θεον ἡμων· ἑιμαρμενην τε των ὁλων ειναι και κατα μερος αιτιαν ειναι της διοικησεως.

[redacted]

Xenophon hierüber ein merkwürdiges Fragment aufbehalten. Ein Theil des Zufalls, sagten sie, rühre vom göttlichen Einflusse her. Einige Menschen erhalten Eingebungen von der Gottheit, einige zum Guten, einige zum Bösen. Jene sind offenbar eben deswegen glücklich, so wie diese unglücklich. Dieser Zufall offenbart sich in den Fällen am deutlichsten, wo Menschen ohne Ueberlegung und Klugheit oft ihre Wünsche erfüllt, andere aber vereitelt sehen, die nach richtig entworfenem Plan und mit Vorsicht sie zu erreichen suchten. Eine andere Art des Zufalls ist es, daß einige Menschen natürliche nicht erworbene Fähigkeiten und Anlagen besitzen, wodurch ihnen alles gelingt, was sie unternehmen, andere hingegen zu allen ungeschickt sind, und nie mit ihrem Verstande den rechten Punct treffen. Dieses Mißgeschick liegt in der Natur, und steht nicht in unserer Gewalt. — Die Ursache davon liegt in der Seele, die jedem Menschen zu Theile wird; es ist daher die größte Glückseligkeit, wenn man eine gute Seele empfangen hat [50]).

Ueber die **Sittenlehre** haben die Pythagoräer nicht viel nachgedacht. Je mehr ihr ganzes Institut auf moralische Bildung und Ausübung der Pflichten mit berechnet war, desto weniger scheinen sie das Bedürfniß einer Wissenschaft derselben gefühlt zu haben [51]). Es läßt sich daher, so lange die Aechtheit der vom Stobäus gesammelten Fragmente nicht erwiesen ist, über ihre practische

50) Stobaeus Eclog. Physic. p. 206. Mit diesem stimmt zum Theil überein Diogenes Laert. VIII, §. 32. μεγιϛον δε Φησι των εν ανθρωποις ειναι, την ψυχην πεισαι επι το αγαθον η επι το κακον. ευδαιμονειν ανθρωπον, όταν αγαθη ψυχη προςγενηται.

51) Aristoteles Ethicor. Magnor, I, c. 2.

practische Philosophie noch weit weniger sagen, als über ihre theoretische. Die Tugend erklärten sie für eine Harmonie. Wir haben schon oben gesehen, daß sie alles, was gut ist, unter den Begriff der Einheit, Bestimmtheit, so wie das Böse unter den Begriff der Unbestimmtheit Vielheit brachten, denn man kann nur auf eine Art Recht thun, aber auf vielfältige Art fehlen. Die Tugend ist also ein Zustand der Vollkommenheit, ein bestimmtes Verhältniß, Uebereinstimmung und Einheit des Gemüths [52]. Obgleich das Letzte nicht hinzugesetzt ist, so ergiebt sich doch dieser Sinn aus dem, was Jamblich aus dem Aristoxenus von den Ermahnungen zur Tugend sagt. Pythagoras drang auf nichts so sehr, als Gleichmüthigkeit und Selbstbeherrschung, oder die Kraft allen Versuchungen zu Ausschweifungen zu widerstehen und unter Arbeiten und Widerwärtigkeiten nicht zu erliegen. Ein Bild dieses innern Zustandes war die vorgeschriebene äußere Lebensweise, in welcher alles bis auf Kleinigkeiten bestimmt war, und die wieder dahin abzweckte, den innern Seelenfrieden zu befördern [53]. Es ist wahrscheins

52) Diogenes Laert. VIII, §. 33. την τε αρετην άρμονιαν ειναι και την ὑγιειαν και το αγαθον άπαν και τὸν θεον. Aristoteles Ethicor. ad Nicom. II, c. 6.

53) Jamblichus vit. Pythag. §. 94. seq. επεσκεπτει γαρ πως εχουσι φυσεως προς ἡμερωσιν, εκαλει δε τουτο καταρτυσιν. πολεμιον δε ἡγειτο την αγριοτητα προς τοιαυτην διαγωγην ακολουθειν γαρ αγριοτητι αναιδειαν, αναισχυντιαν, ἀκολασιαν, ακυριαν, δυςμαθειαν, αναρχιαν, ατιμιαν και τα ακολουθα. πραυτητι δε και ἡμεροτητι τα εναντια. — ει δε αναρμοςον κατιδοι τινα, ὡςπερ αλλοφυλον τινα και οθνειον απηλαυνε.

scheinlich, daß sie sich die Tugend auch als Aehnlichkeit mit Gott gedacht haben. Denn Tugend, das Gute und Gott wurde unter einem und demselben Begriff der Einheit und Harmonie gedacht. Wahrheit und Güte hielt Pythagoras für Eigenschaften der Gottheit, und die Menschen hätten von ihr kein grösseres Geschenk bekommen, als die Liebe zur Wahrheit und zum Wohlthun [54]. Von dieser Seite veredelten sie den Begriff der Gottheit, indem sie dieselbe als moralische Intelligenz dachten, obgleich damit der Begriff einer Naturkraft nicht wohl zu vereinigen war. Pythagoras machte von diesem moralischen Begriff schon Anwendung auf die Vorstellungen der Dichter, welche in die Volksreligion übergegangen waren, und tadelte sie wegen dem Widerspruch, in dem sie mit den verfeinerten moralischen Begriffen standen [55]. Uebrigens darf man in diesem Zeitpuncte noch keine Untersuchung über die Gründe der Sittlichkeit, über die Verpflichtung zur Tugend erwarten. Denn außerdem, daß dieses schon unentwickelt in dem Begriff Vollkommenheit lag, die mit dem tugendhaften Charakter verbunden gedacht wurde, bekam der menschliche Geist erst dann Veranlassung zu diesen Untersuchungen, als der Widerstreit der sinnlichen Neigungen und des moralischen Gefühls deutlicher erkannt, und dieses durch Sophistereien zu Gunsten jener wegdisputirt werden sollte.

Am

54) Iamblichus vita Pythag. §. 157. ἁπαντα ὁσα περι τȣ πραττειν η μη πραττειν διοριζȣσιν, εϛοχαϛαι της προς το θειον ὁμολογιας, και αρχη αὑτη εϛι της φιλοσοφιας. §. 86. Aelianus Var. Histor. XII, c. 59.

55) Diogenes Laert. VIII, §. 21.

Am besten sind wir von ihrem Begriff der Gerechtigkeit unterrichtet. Sie drückten ihn durch eine arithemetische Formel aus, die wir schon oben angeführt haben, deren Sinn aber hier erst angegeben werden kann. Gerechtigkeit besteht darin, daß alles, was Einer dem Andern anthut, ihm wieder gerade in demselben Verhältniß angethan werde. Wer einen prügelt, muß wieder geprügelt werden; wer einen um ein Auge bringt, muß wieder ein Auge verlieren. Mit einem Wort Wiedervergeltung, das jus talionis (αντιπεπονθος) machte, nach der Meinung der Pythagoräer, das Wesen der Gerechtigkeit aus, und dies ist auch unstreitig der Sinn der Formel: eine Zahl, die gleichvielmal genommen gleich ist [56]). Dieser einzige Begriff, von dem wir so gute Zeugnisse haben, daß er wirklich Pythagoräisch ist, ist schon hinreichend, die Unächtheit der von Stobäus gesammelten Fragmente zu beweisen. Er verräth noch die Kindheit des Verstandes, in diesen herrscht schon weit mehr Verfeinerung und philosophische Kunst, wie wir nur nach Plato erwarten können. Es widerspricht übrigens gar nicht der Achtung, die den Pythagoräern gebühret, wenn wir annehmen, daß sie in der Entwickelung des Systems der Pflichten noch sehr weit zurück waren. Sie waren mehr praktische Philosophen, deren Rechtschaffenheit, Gerechtigkeitsliebe, und hohes Gefühl für ächte Freundschaft ihr Andenken immer in Ehren erhalten wird, als Theoretiker, um die Pflichten, welche sie praktisch ausübten, systematisch aufzu-

56) Aristoteles Ethicor. Nicomach. V, c. 5. Eudem. IV. c. 3. Magnor. I, c. 33. εςι δε δικαιον και το αντιπεπονθος· ὀ μεν τοι γε ὡς οἱ Πυθαγορειοι ελεγον. εκεινοι μεν γαρ ᾠοντο δικαιον ειναι, ἁ εποιησε τις, ταυτα αντιπαθειν. I. c. 2.

zustellen, und zu begründen. Ihr System lag in ihrem Handeln, die Ueberzeugung desselben in dem moralischen Gefühl, welches die Stelle von Gründen vertrat. Eine Theorie der Pflichten war überflüßig, denn in ihrem Institut wurden die Mitglieder zur Ausübung derselben ohne Theorie gebildet und gewöhnt. Allenfalls konnte ein Interesse für diese Theorie entstehen, nachdem der Bund aufgehört hatte. Allein die musterhafte Lebensweise überlebte den Bund, und mit ihm hörte wieder der Wirkungskreis zur moralischen Bildung anderer auf. Soweit die zuverlässigen historischen Facta reichen, finden wir nicht, daß sie sich um die praktische Philosophie ein Verdienst erworben hätten, das dem, moralische und religiöse Kultur unter ihren Zeitgenossen verbreitet zu haben, an die Seite gesetzt werden könnte. Sie verbanden mit der Volksreligion Moralität, indem sie lehrten: Gott sey der moralische Richter der Menschen, und man müsse ihm nicht allein durch religiöse Gebräuche sondern auch durch Rechtthun wohlgefällig werden, sie schränkten den Opferdienst vorzüglich mit Thieren ein, sie verbreiteten würdigere Vorstellungen von der Gottheit [87]). Nur stimmten alle diese Begriffe und Maximen nicht durchgängig mit ihren theoretischen Behauptungen zusammen, da nach diesen Gott nur eine Naturkraft ist, und die praktische Freiheit durch den physischen Einfluß der Götter und Dämonen aufgehoben wird. Auch die Lehre von der Unsterblichkeit und der Wanderung der Seelen wurde mit moralischen Begriffen in Verbindung gebracht. Ob man gleich nicht bestimmt angeben kann, wie sie sich den Zustand nach dem Tode gedacht haben, so ist soviel unstreitig, daß sie mit denselben Belohnung des Guten und Bestrafung des

87) Iamblichus vita Pythagor. §. 174. 149. 151. Cicero de legib. II, c. 11.

des Bösen verbanden, und glaubten, die Seelen der Menschen könnten nach und nach so geläutert werden, daß sie einer vollkommenen Gemeinschaft mit den Göttern gewürdiget würden. Nach ihrer Vorstellungsart hatte sogar der Donner Beziehung auf den Zustand der Bösen in dem Hades, um sie zu schrecken [58]).

Wenn es auch gewiß wäre, was einige Schriftsteller behaupten, daß Pythagoras zuerst das Wort Philosoph erfunden habe, so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß er es in einem ganz bestimmten Sinne gebraucht habe. Dieser Ausdruck, so wie φιλοσοφειν und φιλοσοφια ist wahrscheinlich erst durch Plato dazu gewählt worden, um eine besondere Wissenschaft zu bezeichnen. Es ist zum wenigsten nicht entschieden, ob Pythagoras eine Wissenschaft, und welche, damit bezeichnet, und ob er diese von Mathematik, wie Plato, oder nicht, unterschieden hat [59]).

Jetzt bleibt uns noch eine kurze Anführung der berühmtesten Pythagoräer übrig. Es würde interessant seyn, wenn wir von diesen so viele Nachrichten hätten, daß wir ihren Ideengang, die fortschreitende Cultur des Verstandes, die Veränderungen, Zusätze und Erweiterungen der Pythagoräischen Dogmen hinlänglich documentiren könnten. Anstatt dessen können wir nicht viel mehr thun, als ihre Namen nennen, und einige ihrer Behauptungen anführen, und nicht sowohl eine Geschichte der ganzen Periode vom Pythagoras bis auf Sokrates liefern, als die Lücken in derselben bezeichnen.

Al=

58) Diogenes Laert. VIII, §. 31. Carmen aureum v. 70, 71. Aristoteles Analyticor. Posterior. II, c. 11.

59) Cicero Tusculan. Quaest. V, c. 3. Diogenes Laert. VIII, §. 8.

Alcmäon aus Kroton, ein Zeitgenosse des Pythagoras, beschäftigte sich vorzüglich mit der Arzneiwissenschaft. Von seinen Behauptungen haben wir schon oben etwas angeführt. Er hielt dem Pythagoräischen System gemäß die Sterne für Gottheiten, oder für Wesen, denen von Ewigkeit her eine göttliche Kraft beywohne. Diese Behauptung stützte sich darauf, weil sie sich unaufhörlich durch sich selbst bewegen. Es liegt also doch ein richtiger Begriff, nehmlich der einer absoluten Ursache zum Grunde. — Die Seele ist den unsterblichen Göttern ähnlich, weil sie beständig in Bewegung ist, und daher ist sie auch unsterblich [60]). Ungeachtet dieser dogmatischen Behauptungen, setzte doch Alcmäon einiges Mißtrauen in die Wahrheit derselben, und setzte bescheiden hinzu: so viel als Menschen muthmaßen können, hätten nur die unsterblichen Götter gewisse Erkenntniß von den unsichtbaren Dingen und von ihrer eignen Natur [61]).

Ecphantus aus Syracus. Merkwürdig ist seine Deutung des Pythagoräischen Zahlensystems, indem er untheilbare Körper oder Atomen und das Leere für die Principien aller Dinge hielt, hieraus unzählige Welten entstehen ließ, die aber doch von der göttlichen Vorsehung regiert würden. Stobäus setzt hinzu, er habe zuerst die Pythagoräischen Monaden für

60) Aristoteles de anima I, c. 2. Φησι γαρ αυτην αθανατον ειναι, δια το εοικεναι τοις αθανατοις. τουτο δε ὑπαρχειν αυτῃ ως αει κινουμενῃ· κινεισθαι δε και τα θεια ἁπαντα συνεχως αει σεληνην, ηλιον, αστερας και τον ουρανον ὁλον. Diogenes Laert. VIII, §. 83 Cicero Natur. Deor. I, c. 11.

61) Diogenes Laert. VIII, §. 83.

für Körper erklärt [62]). Bei der auffallenden Aehnlichkeit dieses Systems mit dem Leucippischen, fragt es sich: ob Ecphantus selbst darauf gekommen ist oder ob er jene Atomenlehre gekannt, und durch sie die Pythagoräischen Philosopheme modificirt hat? das letzte ist die gewöhnliche Meinung. Da unterdessen das Zeitalter des Ecphantus nicht bekannt ist, und in den Pythagoräischen Monaden auch schon ausgedehnte Größen gedacht werden, so ist es immer denkbar, daß dieser Pythagoräer selbst auf diese Vorstellungsart kam.

Von Ocellus und Timäus läßt sich hier nichts sagen, da außer den ihnen beigelegten Schriften, deren Unächtheit als bewiesen angesehen werden kann, keine eigenthümliche Meinung bekannt ist.

Philolaus aus Tarent, ein Zeitgenosse des Socrates [63]). Man beschuldiget diesen berühmten Mann, daß er die Pythagoräischen Lehrsätze der Ordensregel entgegen durch Schriften bekannt gemacht habe [64]). Allein die-

62) Stobaeus Eclog. Phys. p. 308. παντων (αρχας) τα αδιαιρετα σωματα και το κενον. τας γαρ Πυθαγορικας μοναδας ετος πρωτος απεφηνατο σωματικας. confer. p. 448, 496. Pseudo-Origines c. 15.

63) Nach Cicero de Oratore III, c. 34. war er ein Schüler des Archytas. Nach Diogenes Laert. IX, §. 38. ein Zeitgenosse und Freund des Democrits. Nach Plato in Phaedo Kap. 56. hielt sich Philolaus in Theben auf, wo ihn Simmias und Cebes, wahrscheinlich ehe sie Schüler des Socrates wurden, gesprochen hatten.

64) Diogen. Laert. VIII, §. 15. Iamblichus vita Pythag. §. 199. Plato soll gewisse Bücher vom Phi-

dieses Factum wird mit so verschiedenen Umständen erzählt, daß es nicht viel Glauben verdienen würde, wenn es auch nicht bekannt wäre, daß Xenophanes und Heraclit Kenntniß von dem Pythagoräismus gehabt haben, ehe noch Philolaus Schriftsteller seyn konnte. Die Fragmente, welche Stobäus und einige andere Schriftsteller uns erhalten haben, geben uns, wenn sie ächt sind, einen denkenden Mann zu erkennen, der, wenn er auch vielleicht nicht sehr von Pythagoras System abwich, doch dieses mit größerer Deutlichkeit und Gründlichkeit darzustellen wußte. Die Abweichung scheint hauptsächlich darin zu liegen, daß Philolaus nicht wie die übrigen Pythagoraer von den geraden und ungeraden Zahlen, sondern von dem Unendlichen und Endlichen ausging, das Universum als ein aus beiden Zusammengesetztes, das ist, als ein System von Harmonien darstellte, und damit endlich die Zahlenlehre verband.

Alles was ist, muß entweder begränzt oder unbegränzt, oder begränzt und unbegränzt zugleich seyn. Das Unbegränzte kann aber eben so wenig seyn, als das bloß Begränzte, (die bloße Gränze). Also ist die Welt und alles, was sie enthält, aus dem Unbegränzten und dem Begränzten zusammengeordnet.

Alle Dinge, die erkennt werden, haben eine Zahl, oder ein bestimmtes Verhältniß (ἀριθμος). ohne dieses läßt sich nichts denken, nichts erkennen. Alle Zahlen lassen sich auf drei Klassen zurückführen; sie sind entweder

Philolaus gekauft haben. Es ist streitig, ob Philolaus Verfasser oder Besitzer derselben war. Gellius Noct. Attic. III, c. 17. Diogenes Laert. VIII, §. 15. Nach einem unächten Briefe des Lysis an Hipparchus in Galei opuscul. mytholog. hätte dieser Pythagorische Lehren öffentlich in Syracus bekannt gemacht.

der ungerade, oder gerade, oder gerade und ungerade zugleich (z. B. 6, 10. die an sich gerade, deren Theile aber ungerade sind).

Die innere Natur der Dinge ist ewig, und nur ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß; die Menschen können sie nur durch die Harmonie fassen; denn nichts kann von uns erkannt werden, wenn nicht zwischen den Bestandtheilen der Welt, das ist, dem Endlichen und Unendlichen eine Harmonie besteht; ähnliche und gleichartige Dinge bedürfen keiner Harmonie, aber unähnliche und ungleichartige müssen einer Harmonie unterworfen werden, wenn sie geordnet werden sollen. Die Elemente der Welt sind aber ungleichartig, sie konnten daher ohne Harmonie, auf welche Art sie auch entstand, nicht zu einem zusammenstimmenden Ganzen verbunden werden [65]. Hier folgt nun die Theorie von der Musik oder den Harmonien, die er wahrscheinlich auf das Universum, auf das System der Himmelskörper anwandte. Der Sinn dieser Sätze ist übrigens klar genug. Das Universum besteht aus Stoff und aus Form. Unter der letzten verstanden sie die Bestimmung des Stoffes durch Grenzen und Zahlen, wodurch bestimmte Größen entstehen. Ohne diese Form kann nichts erkannt werden.

Die Form der Welt, Bestimmung oder Begränzung des Unendlichen, ist die Wirkung des Verstandes, der Weltseele, welche das Universum umgiebt, unaufhörlich in Bewegung und Thätigkeit, und keiner Veränderung unterworfen ist. Das Unendliche ist das immer

K 2 ver-

65) Stobaeus Eclog. Physic. S. 456. Aus seiner Schrift περι Φυσεως, welche sich so anfing: Φυσις δε εν τῳ κοσμῳ ἁρμοχθη εξ απειρων τε και περαινοντων, και ὁλος κοσμος και τα εν αυτῳ παντα. Diogenes Laert. VIII. §. 85

veränderliche, der Sitz aller Veränderung und aller Erzeugung. Das Veränderliche herrscht in der Region von dem Monde bis zur Erde, das Thätige in der obern Region bis an den Mond. Das aus beiden zusammengesetzte ist die Welt. Es ist nur eine Welt, gebildet und regiert von dem Einzigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, denn das immer thätige Princip ist unaufhörlich wirksam; das Leidende wird von demselben daher auch unaufhörlich bestimmt, und in Bewegung gesetzt. Die Welt gehet daher auch nie unter. Keine Kraft, weder innerhalb noch außerhalb derselben kann sie überwältigen, weil sie das Princip alles Wirkens und Leidens in sich selbst hat. Die Welt dauert also immer unveränderlich fort, obgleich Dinge in ihr entstehen und vergehen; denn diese werden doch dem Stoff und der Form nach erhalten, indem sie durch den Saamen das nehmliche Wesen dem bildenden Princip wieder darstellen [66]).

Ueber

66) Stobaeus Eclog. Physic. S. 420. Dieses Fragment ist aus Philolaus Schrift περι ψυχης genommen. Diese Schrift ist mir aber, so wie dieses Fragment verdächtig, nicht allein weil nach Diogenes Laert. VIII, §. 85. Hermippus berichtet, er habe ein einziges Buch geschrieben nehmlich das περι φυσεως, sondern auch wegen mancher Platonischer Ausdrücke, die hier vorkommen z. B. γεννησας πατηρ και δημιουργος. Was Claudianus Mamertus de statu animae l. II, c. 2. u. 7. von diesem Werke, das er vor sich hatte, sagt, ist eben nicht von der Art, die Gründe gegen die Aechtheit desselben zu entkräften. Ist es wahrscheinlich, daß dieser Pythagoräer zu der Zeit multis voluminibus de intelligendis rebus, et quid quaeque significent, obgleich sehr dunkel gehandelt, oder durch nexuosissimas quaestionum minutias wahrscheinlich gemacht habe, die Seele sey unkörperlich.

Ueber das Weltsystem und die Ordnung der Himmelskörper findet man beim Stobäus ein Fragment, in welchem diese Behauptung der Pythagoräer so deutlich ausgedruckt ist, als man sonst nirgends findet. Er nahm nicht allein, wie die übrigen Pythagoräer, ein Centralfeuer, sondern auch noch in der obersten Region ein anderes Feuer an, welches das Universum umgiebt. Dem Centralfeuer räumt er den obersten göttlichen Rang in der Natur ein, unterscheidet es aber noch von der Sonne, doch so, daß er sich wieder an das Pythagoräische System anschloß. Er behauptete nehmlich, die Sonne, die wir sehen, sey eine gläserne Scheibe (ὑαλοειδῆ δίςκον), welche das Licht und die Wärme von dem Weltfeuer (es ist nicht bestimmt, ob von dem mittlern oder dem obern) auffange, und weiter verbreite; es gebe daher eigentlich zwei, oder, wenn man wolle, drei Sonnen, das Weltfeuer, die eigentliche Sonne, die Sonne die wir sehen, ein Wiederschein jener und das Bild dieser letzten in unsern Augen. Um das Centralfeuer nun bewegen sich die Gegenerde, die Erde, der Mond, die Sonne, die Planeten, und endlich der Himmel, oder der Kreis der Fixsterne. Den obersten Theil des umgebenden Körpers, in welchem alle Elemente in ihrer Reinheit angetroffen werden, nennt er den Olymp; die untere Region, in welcher die Planeten mit der Sonne und dem Monde sich bewegen, die Welt (κοςμος); die unterste Gegend um die Erde, worin die Veränderlichkeit herrscht, den Himmel (κρανος also doch wohl in einer andern Bedeutung, als oben). In dem gesetzmäßigen Gange der himmlischen Körper zeige sich die Weisheit, bei den unregelmäßigen Begebenheiten auf der Erde, die Tugend. Die Weisheit sey aber vollkommener, als die Tugend [61].

61) Stobaeus Eclog. Physic. p. 488. 452.

Wir übergehen hier den Archytas, weil wir von ihm wenig Eigenthümliches wissen, und die erhaltenen Fragmente nicht ächt scheinen. Viele Lehrsätze, die darin vorkommen, sind Platonisch und Aristotelisch, und es ist daher ungewiß, ob diese nicht vielmehr vom Plato her rühren.

Vierter Abschnitt.

Darstellung der Eleatischen Philosopheme.

Das Merkwürdigste, was die Geschichte der Philosophie vor Sokrates aufzuweisen hat, ist das Gedankensystem der Eleatiker, welches sich durch seine Neuheit, Kühnheit und Bündigkeit vor allen andern auszeichnet. Sie sind die ersten Denker, welche nicht nur nach Principien geforscht, sondern auch wirklich eins aufgestellt, und consequent entwickelt haben; sie trennten zuerst Principien der Vernunft von empirischen Sätzen, und vermieden die Vermischung beider sorgfältig; sie entwickelten dadurch zuerst den Unterschied zwischen einer Verstandeswelt und der Erfahrungswelt, und deckten dadurch den Widerstreit der Erfahrung und der reinen speculativen über alle Erfahrung sich erhebenden Vernunft auf. Zum Glück für die Geschichte sind nicht nur Fragmente aus den merkwürdigen Schriften dieser Männer erhalten, aus denen ihr Ideengang mit Bestimmtheit erkannt werden kann, sondern die spätern Schriftsteller haben uns auch so vieles von ihrem Philosophiren aufgezeichnet, daß wir zwar nicht ihr vollständiges System, aber doch die Hauptsätze desselben, und was die Haupt-

Hauptsache ist, die Fortschreitung und Richtung der wissenschaftlichen Cultur übersehen und beurtheilen können. Der Geschichtschreiber hat hier auch noch den Vortheil, daß es nur vier Philosophen sind, welche sich unter dem Namen der Eleatischen ausgezeichnet haben, und daß das Verdienst jener Einzelnen ziemlich bestimmt angegeben werden kann.

Xenophanes, der Stifter der eleatischen Philosophie, war in Kolophon, einer berühmten Stadt in Kleinasien, um dieselbe Zeit als Pythagoras geboren, verließ aber aus Gründen, die wir nicht genau wissen, sein Vaterland und ließ sich in Elea oder Velia, einer nicht längst gestifteten Pflanzstadt der Phocäer in Unteritalien, nieder, wo er bis zu einem hohen Alter lebte. Wahrscheinlich hat er keinen Lehrer im eigentlichen Sinne gehabt, besaß aber Kenntniß von den Philosophemen der Jonier und des Pythagoras; des letztern erwähnt er ausdrücklich in einem elegeischen Gedicht [1]). Wir wissen von seinen übrigen Lebensumständen so viel als nichts, welches auch von seinem Freund und Schüler Parmenides gilt, der zu Elea geboren, und um die 68, oder wenn Platos Angabe in seinem Parmenides historisch wahr ist, daß Parmenides mit dem Zeno in der frühesten Jugend des Sokrates in Athen gewesen ist, woran fast nicht zu zweifeln ist, um die 78 Olympiade

1) Diogenes Laert. IX, §. 18. VIII, §. 36. Nach Sextus adversus Grammatic. §. 257. ist er um die 40 Olympiade, also ungefähr um dieselbe Zeit, als Anaximander geboren. Wahrscheinlich besuchte er auf seiner Reise nach Elea auch Aegypten. Plutarch de superstitione 8 Band ed. Hutten S. 80. führt einen Vers von ihm an, worin er des Aberglaubens der Aegyptier spottet. Nach Aristoteles Rhetoric. II, c. 23. galt dieses aber den Bürgern von Elea.

piade berühmt war, und nach dem letzten Datum bis über die 80 Olympiade gelebt haben muß [2]). Als einen tiefen Denker schildern ihn Plato und Aristoteles, und die Ueberreste seines Gedichts und seiner Philosophie beweisen es. Auch seine Lebensweise wird als meisterhaft gerühmt [3]). Sein Schüler und Freund war Zeno aus Elea, der nur etwan 25 Jahre jünger war, da er mit dem Parmenides ungefähr in dem 40 Jahre seines Alters um die 80 Olympiade eine Reise nach Athen machte [4]). Mit vielem Scharfsinn vertheidigte er das Eleatische System, indem er zeigte, daß das entgegengesetzte lauter Widersprüche enthalte. Seine Zweifel gegen die Realität der Bewegung, sein Nachdenken über Zeit und Raum, machen ihn für die Geschichte der Philosophie sehr merkwürdig. Von seinem Leben ist nichts so bekannt, als daß er als Vertheidiger der Freiheit von einem Tyrannen auf eine martervolle Art hingerichtet wurde. Die Umstände dieser Begebenheit werden

2) Diogenes Laert. IX, §. 23. Plato Parmenide. 10 B. S. 72. Parmenides war ungefähr 65, Zeno aber nahe an 40 Jahr. Das Factum von Parmenides Zusammenkunft mit Sokrates wird noch im Theaetet 2 B. S. 138. und Sophista S. 202 angeführt. Fülleborn Beyträge zur Gesch. d. Philosophie St. VII, p. 11.

3) Plato Theaetet. 2 B. S. 137. 138. Aristoteles Metaphysicor I, c. 3. Es ist ein sonderbares Phänomen, daß sowohl Plato als Aristoteles, weder dem Xenophanes noch dem Melissus dieselbe Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Der letzte nennt sie μικρον αγροικοτερους.

4) Plato Parmenides 10 B. S. 72. Theaetet. S 138. Sophista 2 B. S. 202.

werden auf eine so sonderbare Art und mit so vielen Abweichungen erzählt, daß man in Versuchung geräth, die ganze Sache für erdichtet zu halten, oder eine Verwechselung der Namen zu vermuthen [5]). Um dieselbe Zeit oder auch etwas später als Zeno lebte Melissus aus Samos, der nicht nur als Philosoph, sondern auch als Feldherr, und Besieger einer Athenienfischen Flotte berühmt ist. Nach Apollodor blühte er um die 84 Olympiade [6]).

Diese vier Männer waren alle Schriftsteller, Xenophanes und Parmenides in Versen, die mehr wegen des Inhalts als der poetischen Form von den Alten geschätzt wurden, Zeno und Melissus in Prosa. Von ihren Schriften sind nur Fragmente übrig geblieben, die Aristoteles, Sextus, Simplicius und andere aufbewahret, unter den Neuern Stephani und Fülleborn gesammlet haben [7]).

5) Diogenes Laert. IX. §. 26. Cicero Natura Deor. III, c. 33. Tuscul. Quaest. II, c. 22.

6) Diogenes Laert. IX, §. 25.

7) Xenophanes, Parmenides und Melissus schrieben περι φυσεως, das allgemeine Thema der damaligen Denker. Die vorzügliche Quelle dieser Fragmente ist eine kleine Schrift von Aristoteles de Zeone Xenophane, Gorgia, die aber sehr verdorben und lückenhaft auf uns gekommen ist. Den kritischen Verdiensten von Fabricius, Tiedemann, Fülleborn und Spalding verdanken wir erst den sichern Gebrauch derselben, da durch die vereinigten Untersuchungen derselben nun so viel aufgeklärt ist, daß wir wissen, das erste und zweite Capitel handeln von Melissus, das dritte und vierte von Xenophanes. Fülleborn, Liber de Xeno-

Der philosophische Geist nahm in diesen Männern eine ganz eigne Richtung. Sie haben nichts mit den vorhergehenden Denkern gemein, nichts von ihnen entlehnt; wahrscheinlich aber wurde diese Richtung durch die vorhergehenden Versuche der Denker veranlaßt. Um Thales und Pythagoras zu widerlegen, schrieb Xenophanes *). Jene Philosophen hatten stillschweigend als Grund angenommen: Aus Nichts entstehet Nichts, und etwas Erstes aufgesucht, aus welchem alles entstanden sey. Allein Xenophanes stieß an dem Begriff des Entstehens an, er unterwarf ihn einer Prüfung, und da er bei demselben von allen Bedingungen der Wahrnehmungen abstrahirte, so mußte er natürlich die Möglichkeit eines Werdens unbegreiflich finden. Er kann also auf das entgegengesetzte Resultat:

Es

Xenophane, Zenone et Gorgia Aristoteli vulgo tributus passim illustratus Halae 1789. behauptet noch, daß alle vier von Xenophanes handeln. Nach Spaldings Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia Berlin 1793 läßt sich kaum noch zweifeln, daß in den zwei ersten von Melissus die Rede ist. Vielleicht sind es Theile eines größern Werkes, in denen Aristoteles die Lehrsätze der ältern Philosophen widerlegte, und wahrscheinlich gehören noch die in dem Schriftenverzeichnisse beim Diogenes V, §. 25 angeführten περι της Αρχυτα φιλοσοφιας, περι της Σπευσιππα και Ξενοκρατας, προς τα Αλκμαιωνος, προς τας Πυθαγορειας, προς τα Ζηνωνος dazu.

*) Diogenes Laert. IX, §. 18. αντιδοξασαι τε λεγεται Θαλῃ και Πυθαγορᾳ.

Es entstehet gar nichts. In der Welt ist nur Seyn kein Werden [9]).

I. Dieses System beruhet auf diesen beiden Sätzen: Aus Nichts kann Nichts entstehen, aber auch aus Etwas kann nichts entstehen; also ist alles Entstehen unmöglich. Der erste Satz wird nicht weiter bewiesen, weil ihn auch die Physiker stillschweigend anerkannten; den zweiten hingegen sucht Xenophanes durch Induction zu erweisen. Wenn etwas entstehet, so entstehet es entweder von einem ähnlichen, oder einem unähnlichen Dinge. Das erste kann nicht seyn. Denn ähnlichen Dingen kommen auch ähnliche Prädicate zu. Es ist also kein Grund vorhanden, warum das eine eher das hervorbringende als das hervorgebrachte sey. Es ist aber eben so wenig denkbar, daß aus dem Unähnlichen etwas Unähnliches entstehe. Denn wenn das Schwächere aus dem Stärkeren, das Kleinere aus dem Größern, das Geringere aus dem Bessern, oder umgekehrt entstünde, so wäre das nichts anders, als ein Entstehen aus Nichts; es würde etwas, das keinen Grund hätte [10]).

II. Alles Entstandene ist auch vergänglich; was keinen Anfang hat, ist also auch ewig fortdauernd. Alles was ist, ist also ewig, unveränderlich, ewig dauernd [11]).

III.

9) Aristoteles Metaphys. I, c. 5. Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotyp. I, §. 224, 225. Cicero Academ. Quaestion. IV, c. 37.

10) Aristotel. de Xenoph. Zenone et Gorg. 3 Kap.

11) Diogenes Laert. IX, §. 19. πρωτος τε απεφηνατο, ότι παν το γιγνομενον φθαρτον εςι.

III. Ehe wir weiter gehen, müssen wir bemerken, daß Xenophenes die Welt und Gott in eine Idee unzertrennlich zusammenfaßte. Die Welt ist Gott; Gott ist die Welt [12]). Es fehlt uns zwar darüber an deutlichen Stellen, aus denen wir nicht allein, daß er dieses behauptet, sondern auch, wie er darauf kam, in dem ganzen System seiner Gedanken erkennen könnten; dennoch ist es so schwer nicht, diesen Ideengang zu verfolgen. Es war wohl nicht allein ein dunkles Gefühl, welches ihn bei Betrachtung es Himmels, der ganzen sichtbaren Welt, zu dem Gedanken: Alles ist Eins, hinführte, wie Aristoteles andeutet, sondern auch die Consequenz seiner Begriffe, welche die Stelle der Gründe vertrat. Indem er alles Entstehen unbegreiflich fand, und alles Wirkliche in der Welt für ewig und unveränderlich halten mußte, hob er alle Unterscheidungsmerkmale zwischen Gott und Welt auf, und beide mußten theoretisch betrachtet, in einen Begriff zusammenfließen. Jene Betrachtung, welche das Gemüth mit Bewunderung über die Maiestät, Größe, Ordnung und Harmonie des Himmels erfüllet, half diese Verschmelzung vollenden, die auch spätern Philosophen unvermeidlich war. Der menschliche Geist strebt immer der

12) Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. Ξενοφανης δε πρωτος τȣτων ἑνισας — ȣδεν διεσαφηνισην, ȣδε της φυσεως τȣτων ȣδετερȣς εοικε θιγειν, αλλ' εις τον ὁλον ȣρανον αποβλεψας, το ἑν ειναι φησι τον θεον. Sextus Hypotypos. Pyrrhon. I, §. 224. 225. θεον συμφυη τοις πασι. Treffend läßt hier ihn Timon in seinen Sillen seinen Ideengang so angeben:

— ὁππη γαρ εμον νȣν ειρυσαιμι,
εις ἑν ταυτο τε παν ανελυετο παν δε ον αιει
παντη ανελκομενον μιαν εις φυσιν ἱςαθ' ὁμοιαν.

der Idee Gott objective Realität zu geben, und unvermerkt wird er zu einem Weltwesen. Denn begreift der Verstand nicht alles Existirende, Reale in den Weltbegriff zusammen? Beide Objecte sind zu groß, um neben einander zu bestehen; einer verschlingt den andern. Wie viel Mühe hat sich nicht die Vernunft gegeben, das Verhältniß beider Objecte gegen einander zu bestimmen, ohne daß es ihr je geglückt ist. Für Xenophanes, der weder einen noch den andern Begriff aufgeben konnte, blieb kein anderer Ausweg offen, als die Identificirung beider. Uebrigens erklärte sich Xenophanes nicht in deutlichen Begriffen über die Einheit der Welt und Gott; aber die folgenden Eleaten entwickelten den ihm dunkel vorgeschwebten Begriff deutlicher. Wir gehen jetzt in der Entwickelung des Xenophanischen Systems weiter fort, und erinnern nur, daß nun das folgende Räsonnement einzig auf Gott gehet.

IV. Gott ist also nach dem Vorhergehenden ewig [13]).

V. Es ist nur ein Gott möglich; dieser Satz wird aus dem Begriff des vollkommensten Wesens bewiesen. Dieser erscheint hier zuerst in deutlicherer Gestalt, allein er ist doch noch roh, und begreift eigentlich nur das Maximum von Kraft, aber in der Folge schließt er noch mehr Realitäten ein. Gott ist das Wesen, welches an Macht allen überlegen ist, dieses gehört zu seiner Natur. Giebt es mehrere Götter gleich an Macht, so ist keiner darin das vollkommenste Wesen; wären sie ungleich, so würde des andern Wille und Macht durch den andern beschränkt seyn, und in so fern wäre er nicht Gott. Gott kann also nur einzig seyn [14]).

VI.

13) Aristoteles de Xenoph. Zen. Gorg. 3 Kap.

14) Aristoteles am angeführten Orte.

VI. Gott ist also Eins und sich durchgängig ähnlich und gleich. Denn wäre das nicht, so müßten einige Theile von Gott vorzüglicher, andere geringer, einige überlegen, die andern unterwürfig und durch jene beschränkt seyn; dieses ist aber unmöglich. Er siehet, höret also durchgängig in gleicher Maaße, und so mit den andern Sinnen und dem Denken [15]). Xenophanes dachte sich Gott zwar als eine Intelligenz; aber nach einem sehr unvollkommenen Begriffe. Das Denken und Empfinden war überhaupt noch zu wenig unterschieden, selbst Parmenides machte die Denkkraft ganz von der Organisation abhängig. Und so scheint auch Xenophanes das Denken und Empfinden als unzertrennlich angesehen zu haben.

VII. In so fern Gott durchgängig ähnlich ist, ist er kugelgestaltig. Denn so wie ein Theil ist, ist der andere auch [16]).

Man muß es dem Zeitalter verzeihen, wenn er aus der durchgängigen Aehnlichkeit oder vielmehr Gleichheit der Eigenschaften auf die äußere Kugelgestalt schließt, welche doch nur als ein Bild anzusehen ist, um jene zu versinnlichen. Unterdessen würde man doch sehr irren, wenn

15) Aristoteles de Xenophon. Zen. c. 3. ἑνα δ᾽οντα ὁμοιον ειναι παντη, ὁρᾳν τε και ακȣειν, τας τε αλλας αισθησεις εχοντα παντη, oder wie es Diogenes Laert. IX. §. 19. ausdrückt ὁλον δε ὁρᾳν, και ὁλον ακȣειν. Timon in den angeführten Sillen sagt:
εκτος απ᾽ ανθρωπων θεον επλασατ᾽ ισον απαντῃ ασκηθη νοερωτερον — ηε νοημα.
Sextus Empir. Hypotypos. Pyrrh. I, §. 225. III, §. 218. Diogen. Laert. IX, §. 19.

16) Aristoteles loc. citat.

wenn man glaubte, daß dieses auch Xenophanes für nichts weiter als ein Bild gehalten habe. Denn offenbar schmolz hier die Idee von Gott und Universum in Eins zusammen, und indem er die Idee von der einen vollkommensten Substanz hypostasirt, muß er sie in den Raum setzen, um ihr Wirklichkeit zu geben. Daher spricht er auch von Theilen Gottes. Alles, was den Raum einnimmt, ist das denkende vollkommene Wesen. Alle Theile sind darin vollkommen gleich. Hieran schloß sich nun der Begriff der Kugelgestalt, welche überhaupt schon von allen Philosophen Griechenlands, den Epicur ausgenommen, für die vollkommenste Figur gehalten wurde.

VIII. Gott ist weder grenzenlos (ἄπειρον) noch begrenzt. Gr[illegible]los ist das, was keinen Anfang, Mittel und End[illegible] hat, welches nur dem Nichtwirklichen (nicht im Raume daseyenden) zukommt. Das Begrenztseyn schließt eine Mehrheit von Dingen ein. Gott als Eines hat aber nichts gemein weder mit dem Nichtexistierenden, noch mit mehrern Dingen, er ist weder endlich noch unendlich [17].

IX. Gott ist weder unbeweglich noch beweglich. Denn unbeweglich ist nur das Nichtwirkliche; weil es nirgends ist, so kann weder ein anderes in dieses, noch dieses in ein anderes übergehen. Beweglichkeit aber schließt eine Mehrheit von Dingen ein, in so fern in der Bewegung eins in das andere übergehen muß [18].

X. Gott kann nicht als ein menschliches Wesen gedacht werden. Ihm können weder Menschengestalt, noch menschliche Handlungen und Leidenschaften beige-

17) Aristoteles loc. citat.

18) Aristoteles loc. cit.

beigelegt werden. Die gemeinen Vorstellungsarten, welche in Homer und Hesiod von Gott vorkommen, nach welchen er zu menschlich vorgestellt wird, verwarf Xenophanes mit einer Art von edlem Unwillen. Selbst das göttliche Denken hat keine Aehnlichkeit mit menschlichen Gedanken [19]). Xenophanes dachte sich die Idee der Gottheit schon reiner und deutlicher, er sonderte von ihr ab, was die Einbildungskraft ihr angehängt hatte, um sie der Denkart roher Menschen angemessen zu machen, er erhob sich von den subjectiven Vorstellungsarten wieder zur Idee. Sein Begriff ist das vollkommenste, also das einzige Wesen, mit Denkkraft und uneingeschränkter Macht. Das Denken und Wirken, wie es die Erfahrung in concreto darstellt, war jener Idee nicht angemessen, diese Prädicate mußten zu einem Maximum erhöhet, von der Eingeschränktheit befreiet werden. Daher wird die Denkkraft Gottes nur der menschlichen analog gedacht. Das einzige Prädicat der Empfindungskraft stimmt nicht zu diesem Begriff zusammen, in so fern ein empfindendes Wesen verändert wird, welches mit dem Begriff der Unveränderlichkeit streitet.

Pan-

19) Diogenes Laert. IX, §. 19. ουσιαν θεȣ σφαιροειδη μηδεν ὁμοιον εχȣσαν ανθρωπῳ. Clemens Alexandrinus Stromat. l. V. hat die Verse des Xenophanes erhalten:

εἱς θεος εν τε θεοισι και ανθρωποισι μεγιϛος
ȣ τι δεμας θνητοισι ὁμοιιος, ȣδε νοημα.

Simplicius Comment. in Arist. Physic. S. 6 αλλ' απανευθε πονοιο νοȣ φρενι παντα κραδαινει. Diogen. Laert. IX, §. 18. Sextus Empiric. advers. Mathemat. I, §. 238. IX, §. 193. Plutarch. de superstitione ed. Hutt. 8 B. S. 80. Aristoteles Rhetoricon II, c. 23.

X. Pantheismus finden wir in allen griechischen Systemen, einige ausgenommen, nur mit dem Unterschiede, daß in einigen die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite gesetzt und untergeordnet ist. Aber Xenophanes ist der erste, der den Pantheismus consequent, ohne alle Beimischung von Materie, aufgestellt hat. Denkkraft ist nach ihm das einzige Reale, die einzige beharrliche, unveränderliche Substanz [20]). Auf diese Idee führte ihn die Unbegreiflichkeit aller Veränderungen, und diese behauptete er, weil er so wie die vorhergehenden Denker die Grenzen der Erkennbarkeit verkannte, und etwas Unmögliches foderte. Die Physiker wollten das Weltall in seine Bestandtheile zerlegen, und die Entstehung desselben erklären. Xenophanes setzte sich in den Standpunct der blosen Vernunft, welche alles auf Einheit zurückzuführen strebt, und aus diesem erblickte er in der Erfahrungswelt nichts als Unbegreiflichkeiten. Alles Mannichfaltige der Anschauung löste sich in eine Einheit auf, alle Veranderungen verschwanden; die Vernunft verschmelzte die Ideen, Gott und Welt in eine einzige. Die Einheit und Unveränderlichkeit der Substanz lag schon in der Idee von Gott; als existirendes Wesen gedacht, mußte sie in den Raum gesetzt werden, ja ihn gewissermaßen erfüllen. Dieses ist die schwache Seite dieses pantheistischen Systems. Der Urheber desselben abstrahirt von allen Bedingungen der Sinnenwelt, und kann doch des Raumes, der Form äußerer Anschauung nicht entbehren, um seiner Idee Realität zu geben, und verwickelt sich dadurch in Schwierigkeiten von derselben Art, als diejenigen waren, welche er durch sein System entfernen wollte. Ob er gleich vor-

20) Diogenes Laert. IX, §. 19. συμπαντα τε ειναι νουν και Φρονησιν και αϊδιον.

voraussetzte, daß nur die Vernunft objective Wahrheit erkenne, so war er doch nicht im Stande, die Wahrnehmungen, die mit solcher Evidenz seinem speculativen System widersprachen, abzuläugnen noch sie mit demselben zu vereinigen. Diesen Vortheil verschaften Spinoza, die deutlicher bestimmten Begriffe von Substanz und Accidenz.

XI. Es läßt sich wenigstens bei dem Mangel an bestimmten Daten, nicht mit Sicherheit angeben, wie er sich mit der Erfahrung abgefunden habe. Wir finden nur eine einzige Stelle, aus der man schließen könnte, seine Speculation habe denselben Ausweg, als Spinoza, gefunden Das Viele, behauptete er, sey der Vernunft unterworfen, untergeordnet [21]). Dieser Ausdruck kann allerdings so verstanden werden: alles, was uns als Vielheit erscheint, stehet als Accidenz und Wirkung unter dem Ausfluße des einen realen Wesens der Gottheit. Doch dies ist nur Vermuthung. So viel wissen wir wohl, daß er außer jenem rein speculativen System noch ein anderes auf Erfahrung gestütztes System hatte, worin er Erde und Wasser für den Grundstoff aller Dinge annahm, und die Erscheinungen der Sinnenwelt zu erklären suchte; [22]) daß

21) Diogenes Laert. IX, §. 19. εφη δε και τα πολλα ηττω νυ ειναι.

22) Sextus Empir. advers. Mathematic. IX, §. 361. X. 313, 314. führt zwei Verse des Xenophanes an, in deren einem er behauptet, alles sey aus Erde entstanden, und löse sich wieder in Erde auf; in dem andern heißt es: wir alle sind aus Erde und Wasser geworden. Die Erklärer haben sich getheilt, und nicht über den Sinn des Philosophen vereinigen können. D
IX, §. 19. führt gar die vier Elemente an.

daß er gleich andern Physikern über die Natur der Sonne, des Monds und der Gestirne, und deren Erscheinungen Hypothesen wagte, welche theils bewundert, theils als eines solchen Kopfs unwürdig verworfen worden sind; daß er die Seele für einen Hauch (πνευμα) oder ein luftiges Wesen gehalten u. s. w. [23]). Allein bei dem allen bleibt es im Dunklen, wie er diese physicalischen mit seinen metaphysischen Behauptungen zu vereinigen suchte, wenn man es nicht als wahrscheinlich annehmen will, daß er hierin dem Parmenides vorgearbeitet, und jene als ein System der sinnlichen Wahrnehmungen, die nur auf Schein beruhen, diese aber als ein System reiner Erkenntniß der Vernunft, welche allein Wahrheit erkenne, aufgestellt hat.

XII. Dieses läßt sich jedoch auch nicht mit Gewißheit behaupten. Denn nach den noch vorhandenen Fragmenten seines Gedichts, und nach Timons Schilderung konnte sich Xenophanes keinesweges aus den Widersprüchen und Schwierigkeiten, in welche ihn seine Speculation geführt hatte, ganz herausfinden. Er klagt,

phanes also darin mit Empedocles einstimmig gewesen wäre.

23) Wir zählen diese nicht auf, weil sie nicht hieher gehören, sondern verweisen auf Brucker, Meiners, Tiedemann, Buhle. Es ist ein sonderbarer Antagonismus, daß Meiners und Buhle wegen der Hypothese der Mond sey bewohnt wie die Erde. Cic. Acad. Quaest. IV. 39. die übrigen Meinungen von Sonne und Mond, z. B. sie seyen Ausdünstungen, oder verdickte Wolken, für angedichtet hält, Tiedemann hingegen gerade umgekehrt, die letztere für Xenophanisch ansiehet, und deswegen glaubt, die erstere von der Bewohnung des Mondes könne dem Philosophen nicht zugetrauet werden.

daß er auch in seinem hohen Alter sich keines Wissens erfreuen könne. Wohin er seinen Blick wende, da löse sich alles in das Eine auf, und allenthalben erscheine ihm nur ein ähnliches Wesen [24]. Er konnte also die Idee einer unveränderlichen Substanz nicht aufgeben, aber eben so wenig die Ansicht des gemeinen Verstandes zernichten; er fühlte sich in einem Widerstreite befangen, dessen Grund ihm verborgen war, den er also nicht auflösen konnte. Und dieser Zustand war es, der ihm die Klage über die Ungewißheit seiner Erkenntniß auspreßte.

Eine Folge dieser Stimmung seines Gemüths war die Bescheidenheit in allen seinen Behauptungen, und die Entfernung von allem Dünkel und dogmatischen Stolz. Er hatte seine Schlüsse aus einem allgemein geltenden Satze der Vernunft unbefangen aufgestellt, vielleicht mehr um den Wahn der empirischen Physiker zu zerstöhren, als hätten sie die Natur in ihren Systemen ergründet, als um selbst ein Natursystem aufzustellen. Er entschied weder für die objective Gültigkeit der speculativen Vernunft, noch der sinnlichen Erkenntniß, sondern begnügte sich, den Widerstreit zwischen beiden aufgedeckt zu haben, und überließ es künftigen Denkern ihn zu lösen. Für ihn blieb unter diesen Umständen nur der eine Ausweg, auf alles Wissen Verzicht zu thun, und mit Wahrscheinlichkeiten zufrie-

24) Sextus Empiric. Hypotypos. Pyrrhon. 1, §. 224. Die treffliche Stelle verdient hier einen Platz:
Ὡς και εγων ὄφελον πυκινε νοε αντιβολησαι
Αμφοτεροβλεπτος, δολιη δ᾽ ὁδῳ εξαπατηθην,
Πρεσβυγενης ετ᾽ εων και απενθηριςος ἁπασης
Σκεπτοσυνης. ὁππη γαρ εμον νοον ειρυσαιμι
Εις ἑν ταυτο τε παν ανελυετο᾽ παν δε ον αιει
Παντη ανελκομενον μιαν εις φυσιν ἱςαθ᾽ ὁμοιαν.

frieden zu seyn. Er schloß seine Schrift über die Natur mit dem eines solchen Philosophen würdigen Ausspruch: Kein Mensch weiß etwas gewisses von den Göttern, und von dem, was ich über das Weltall sage, und keiner wird es wissen. Denn wenn er auch etwa noch so sehr die Wahrheit träfe, so weiß er doch nicht, daß er sie getroffen hat. Aber das Meinen ist über alles verhängt. Ein Gedanke, der ihm bei dem Timon, der sonst keines Philosophen schonte, den ehrenvollen Titel eines Denkers ohne Dünkel (ὑπατυφος) verdiente [25].

Xenophanes hatte also den Grund sowohl zu dem Rationalismus als zu dem Skepticismus gelegt, ohne sich für eins von beiden ausschließend zu erklären. Aber was seinem Kopfe vorzüglich Ehre macht, ist, daß bei aller Anspruchlosigkeit in seinen Behauptungen und Zweifeln er sich doch gegen alles, was der Vernunft gerade zu entgegen ist, mit allem Eifer und entscheidend bloß aus Liebe zur Consequenz erklärte. Die Meinung, sagt er, daß die Götter geboren sind, ist eben so irreligiös, als die, daß sie gestorben sind. Denn aus beiden würde folgen, daß es gar keine Götter giebt. Als er einem Feste beiwohnte, welches mit Opfern und Wehklagen gefeiert wurde, so sagte er: wenn es Götter sind, so beweinet sie nicht; sind es aber Menschen, so opfert ihnen nicht. Dahin gehört auch die Bestreitung

 der

25) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 49.

Και το μεν ουν σαφες ουτις ανηρ ιδεν, ουδε τις εσται
Ειδως αμφι θεων τε και ἁσσα λεγω περι παντων.
Ει γαρ και τα μαλιστα τυχοι τετελεσμενον ειπων,
Αυτος ὁμως ουκ οιδε, δοκος δ' επι πασι τετυκται.

der groben anthropomorphischen Vorstellungen von der Gottheit, deren Grund er in dem Vorzuge entdeckte, welchen jedes vorstellende Wesen sich und seiner Gattung giebt. Daß sich die Menschen die Götter menschenähnlich vorstellen und abbilden ist daher kein Grund, daß diese wirklich so sind. Denn hätten die Thiere Hände, wie Menschen, könnten sie malen, sie würden den Göttern eine ihren Körpern ähnliche Gestalt geben [26]).

Auf diesem betretenen Wege der Speculation ging Parmenides, sein Freund und Schüler, weiter fort, und er erwarb sich das Verdienst, daß er den Widerstreit der Erfahrung mit den Ideen der Vernunft, den Gegensatz zwischen Phänomenen und Noumenen deutlicher darstellte. Aus dieser Ursache ist er auch ein entscheidender Dogmatiker. Er ging mit Xenophanes zum Theil von denselben Sätzen aus, und sie führten ihn im Allgemeinen auf dasselbe Resultat; aber es zeigte sich auch hier schon, wie unsicher die Vernunft verfahre, wenn sie sich über das Feld der Erfahrung hinaus wage.

Parmenides setzte voraus, daß wir nur durch die Vernunft allein Wahrheit und Realität erkennen, daß hingegen die Sinne die Dinge, nicht wie sie sind, sondern wie sie erscheinen, darstellen. Die Gründe dieser Behauptung wa-

26) Plutarchus de superstitione Vol. VIII. S. 90. Aristoteles Rhetor. II, 23. Clemens Alexandrin. Strom. V. ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι, τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. — ἀλλ' εἴτοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες, γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν Τοιαῦθ', οἷόνπερ καὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

werden von ihm nicht weiter entwickelt, aber sie beruhen als Resultate auf der ganzen Reihe seiner Schlüsse. Wahrscheinlich entwickelte sie sich Parmenides aus dem System seines Lehrers, und daher konnte er sie als Einleitung seinen Philosophemen vorausschicken, wenn sie gleich auf der andern Seite erst als Resultate aus denselben folgten. Wir nehmen durch die Sinne eine Mannichfaltigkeit von Dingen wahr, welche entstehen und vergehen, und noch sonst einem großen Wechsel von Veränderungen ausgesetzt sind. Nach der Vernunft hingegen kann man sich nur eine unveränderliche Substanz denken. Dieses beruhet auf Schlüssen, jenes auf Wahrnehmungen, von denen man weiter keinen Grund angeben kann; jenes gewähret also ein Wissen, diese nur ein Meinen. Alle Erkenntniß beruhet also auf Vernunft, Wahn und Meinen auf den Sinnen. Dieser Grund war es ohne Zweifel, welcher den Parmenides bestimmte, für die Vernunft zu entscheiden, und die Sinne für trüglich zu erklären, was Xenophanes noch nicht zu entscheiden wagte [27]).

Hierauf gründete Parmenides ein zwiefaches System ein rein speculatives aus Begriffen, und ein empirisches. Jenes hatte zum Gegenstande das objective Seyn, die Wahrheit, dieses den Schein; jenes bewies, daß es nur ein reales Wesen gebe

27) Sextus Empiricus adversus Mathemat. VII, §. 111. seq. Man sehe den Anfang des Parmenidischen Gedichts bey Fülleborn. v. 32.

Μηδε σ'εθος πολυπειρον ὁδον κατα τηνδε βιασθω
νωμᾳν ασκοπον ομμα και ηχηεσσαν ακουην
και γλωσσαν· κρναι δε λογῳ πολυπειρον ελεγχον

Diogenes Laert. IX, §. 21. 22. Aristoteles Metaphysic. I, c. 5.

gebe, und [illegible] die [illegible] [illegible] [illegible] oder beschreiben; beides stellt Parmenides für die Sinnenwelt auf. Das erste kennen wir besser als das zweite 28).

Das rein speculative System gewann durch Parmenides Bearbeitung sehr an Deutlichkeit, indem er das, worauf es beruhete, mehr entwickelte. Es gründete sich wesentlich auf bloße logische Sätze, welche aber in einer andern Bedeutung genommen wurden, auf der Verwechslung des Denkens mit dem Erkennen, welche nicht nur für jene Zeiten sehr natürlich, sondern auch um desto unvermeidlicher war, da sie selbst durch die Sprache befördert wurde. Das Wort ειναι, es bedeutet nicht nur das logische Seyn, das, was gedacht wird, und ohne Widerspruch gedacht werden kann, sondern auch was außer dem Begriff Realität hat. Ehe man [illegible] Unterschiede eingesehen [illegible], und um sie einzusehen, war eine Kritik des Erkenntnißvermögens nothwendig, ist es gar kein Wunder, wenn die Vernunft ontologische Sätze über das Seyn bildete, welche dennoch den Schein von Realität und Erweiterung der Erkenntniß darboten. Ueberhaupt ist der menschliche Geist, ehe er sich selbst vollkommen kennen gelernt hat, nur zu geneigt, allen seinen Denken mehr Realität zuzutrauen, als ihm zukommt, aus sich selbst heraus zu gehen, und Begriffe zu wirklichen Dingen zu machen. Parmenides Phi-

28) Parmenides Gedicht enthielt zwei Theile τα προς [illegible] und τα προς δοξαν. Von dem ersten haben sich weit mehr Fragmente erhalten, als von dem zweiten; sie sind von Fülleborn gesammlet, und so weit, als es möglich war, zum wenigsten in dem ersten Theile, in ein gewisses zusammenhängendes Ganze gebracht worden. Man sehe 7 Stück seiner Beyträge. Die folgenden Citationen beziehen sich auf diese Sammlung.

Philosopheme bestätigen diese Bemerkung vollkommen, die wir nun nach ihren Hauptsätzen darstellen wollen.

I) Was ist das ist, und was nicht ist, das ist nicht. Aus diesem identischen Satze, der eigentlich eine blos logische Formel des Satzes der Identität ist, und den nur die Verwechselung der logischen mit dem realen Seyn fruchtbar machte, schloß Parmenides, daß das Nichtreale nicht nur nicht wirklich ist, sondern auch sich nicht denken läßt. Denn denken ohne etwas zu denken, ist nicht möglich. Wenn man denkt, so denkt man auch einen Gegenstand, und dieser ist mit dem Denken Eins (unzertrennlich). Nichts denken ist soviel als garnicht denken. Alles was man also denkt ist etwas (ον). Alles denken ist real, da nun alles, was man denkt, Realität hat, so läßt sich das Nichtreale (μη ον) gar nicht denken, nicht einmal in Worten aussprechen. Es existirt also nichts als das Reale. Was ist das ist[29]).

II) Seyn ist aber identisch. Wenn es mehrere Dinge giebt, so sind sie entweder durch das Seyn oder durch das Nichtseyn verschieden. Das letzte ist widersprechend; das erste ist eben so wenig möglich, weil das, was ist, in Ansehung des Seyns nicht verschieden seyn kann. — Diese Folgerung ist sehr rich-

29) Parmenides V. 43. seq. ȣτε γαρ αν γνοιης το γε μη ον, ȣ γαρ εφικτον ȣτε φρασαις. — — — —
χρη τό λεγειν το νοειν το ον εμμεναι. εςι γαρ ειναι μηδεν δ' ȣκ ειναι — — — —
v. 88. ταυτον δ' εςι νοειν τε και ȣ̔ ένεκεν εςι νοημα ȣ γαρ ανευ τȣ εοντος, εν ῳ πεφατισμενον εςιν, ἑυρησεις το νοειν· ȣδεν γαρ εςιν η εςαι αλλο παρεξ τȣ εοντος. — — —
Plato Sophista 2 Band S. 240, 285. Aristoteles Metaphysic. I, c. 5.

tig, sie gilt aber nur von dem reinen Verstandes. Begriff des Seyns, der von allem Inhalt leer, nur das Verhältniß zum Verstande, das gedacht werden ausdrückt. Allen Gegenständen des Denkens, abgesehen von ihren Merkmalen, kommt einerlei Seyn zu. Alles, was gedacht wird, fällt also in einen Begriff zusammen; alles, was ist, ist Eins [30]).

III) Das was ist, ist nicht entstanden. Denn aus Nichts kann Nichts entstehen. Daraus ist also das Wirkliche nicht entstanden. Oder sollte es vielleicht zum Theil aus dem Wirklichen, zum Theil aus dem Nichtwirklichen entstanden seyn? Auch das ist nicht möglich. Denn was nicht ist, kann nicht zu dem Realen hinzukommen, und seinen Inhalt vermehren; was aber schon ist, braucht nicht erst zu entstehen. Dazu kommt noch dieses. Ist es entstanden, so ist es in einer bestimmten Zeit wirklich worden. Nun entstehet aber die Frage: warum ist es

30) Aristoteles περι ατομων γραμμων. Τα Παρμενιδα λεγοντος ἑν το ον, και το παρα το ον εδεν, ὡς μη ον, ινα μη πολλα λεγων, εισαξη και το μη ον. παντα γαρ Φησι τα οντα καθο οντα ἑν εςι. Simplicius Commentar. in Physica Aristot. (edit. Aldina 1526.) S. 25. aus Porphyrius, der sich auf eine Stelle des Parmenides bezieht, και γαρ ει μη ἑν εςιν αλλα πλειω τα οντα, ητοι τῳ ειναι διοισει αλληλων, η τῳ μη ειναι. αλλ' ετε τῳ ειναι διαΦεροι αν. κατα γαρ αυτο το ειναι ὁμοια εςι, και τα ὁμοια ῃ ὁμοια αδιαΦορα, και εχ ἑτερα τυγχανει οντα. τα δε μη ἑτερα, ἑν εςιν. ετε τῳ μη ειναι. τα γαρ διαΦεροντα προτερον ειναι δει. τα δε μη οντα εδεν διαΦερει αλληλων. ει τοινυν πλειω, Φησιν, ὑποτιθεμενα, μητε τῳ ειναι μητε τῳ μη ειναι διαΦερειν οἱον τε και ἑτερα ειναι αλληλων, δηλον ὡς ἑν παντα εςιν.

es in diesem Zeitpunct, warum ist es nicht eher oder später entstanden? Eine Frage, worauf die Vernunft nichts zu antworten weiß. Eben so wenig kann es aber zernichtet werden; es ist ohne Anfang und ohne Ende [31]).

IV) Das Reale ist unveränderlich. Was sich verändert, gehet aus dem, was es ist, aus dem Zustande seines Seyns heraus. Sollte sich also das Reale verändern, so müßte es aus dem Seyn herausgehen, das ist, aufhören zu seyn, welches widersprechend ist. Das Veränderliche ist nie vollkommen und vollendet, es bedarf immer dessen, was in seinem Zustande entsteht. Nicht so das Reale, es ist in sich eins und vollendet, es begreift alle Realität in sich. Wie sollte es veränderlich seyn, da ihm nichts fehlt? [32]).

V) Das Reale erfüllt ganz den Raum. Es giebt keine leere Stelle des Raums. Das Reale ist also auch durch keine Zwischenräume unterbrochen, sondern es macht ein zusammenhängendes Ganze aus. Es ist daher auch nicht theilbar, noch aus Theilen bestehend. (αμερες, αδιαιρετον). Denn gesetzt es wäre theilbar, so mag es in zwei Theile getheilt werden, und jeder Theil wieder in zwei Theile, und so fort. Wenn diese Theilung nun fortgesetzt wird, so kommt man entweder auf ein letztes Reales, das sich nicht wieder theilen läßt, oder nicht. In jenem Fall würde das Ganze aus unendlich vielen unendlich kleinen Atomen bestehen. In dem letzten würde es in ein bloßes Nichts aufgelößt, und es würde also aus Nichts zusammenge-

31) Parmenides verf. 60 — 68. 70 — 75. 81, 82. Simplicius l. c. S. 17.

32) Parmenides v. 91, 92. επει τογε μοιρ' επεδησεν, ουλον ακινητον τ' εμμεναι 85 — 88.

gesetzt seyn, welches ein Widerspruch ist. Und dahin führet auch endlich die Annahme der Atomen. Denn wenn das All als theilbar angenommen wird, so muß es, da es sich durchgehends vollkommen ähnlich ist, nicht etwa hier und da theilbar, sondern durchgehends auf gleiche Weise theilbar seyn. Offenbar bleibt dann nichts Reales mehr übrig, sondern es löset sich alles in Nichts auf, welches widersprechend ist [33]).

VI)

33) Parmenides v. 76 — 80. ουδε διαιρετον εστιν, επει παν εστιν ὁμοιον. ουδε τι τῃ μαλλον, το κεν ειργοι μιν συνεχεσθαι, ουδε τι χειροτερον, παν δε πλεον εστιν εοντος, τῳ συνεχες παν εστι, εον γαρ εοντι πελαζει. Die übrigen Gründe gegen die Theilung führt Porphyrius beim Simplicius Commentar. in Physica Aristotel. p. 30. an, obgleich andere sie nicht dem Parmenides, sondern dem Zeno beilegen. ει γαρ ειη, φησι, διαιρετον, τετμησθω διχα, κἀπειτα των μερων ἑκατερον διχα· και τουτου αει γινομενου, δηλον φησιν, ὡς ητοι ὑπομενει τινα εσχατα μεγεθη ελαχιστα και ατομα, πληθει δε απειρα, και το ὁλον εξ ελαχιστων πληθει δε απειρων συστησεται, η φρουδον εσται και εις ουδεν ετι διαλυθησεται, και εκ μηδενος συστησεται· ἁπερ ατοπα. ουκ αρα διαιρεθησεται, αλλα μενει ἑν. και γαρ δη επει παντη ὁμοιον εστιν, ειπερ διαιρετον ὑπαρχει, παντη ὁμοιως εσται διαιρετον, αλλ' ου τῃ μεν, τῃ δ' ου. διῃρησθω παντη. δηλον ουν παλιν, ὡς ουδεν ὑπομενει, αλλ' εσται φρουδον. και ειπερ συστησεται, παλιν εκ του μηδενος συστησεται. ει γαρ ὑπομενει τι, ουδεπω γενησεται παντη διῃρημενον. Es ist wahrscheinlich, daß diese Gründe dem Zeno angehören, weil der Atomen gedacht wird. Leucipp, der Urheber des Atomensystems, war ein Schüler des Parmenides. Zeno konnte daher auf dessen Behauptungen Rücksicht nehmen.

VI) Da das All nicht etwa hier mehr, dort weniger Realität hat, sondern sich vollkommen gleich, gleich vollendet und erfüllt ist, und außer demselben nichts Reales mehr giebt, so ist es durch sich selbst begrenzt. (πεπερασμενον). Und da es von allen Seiten gleich begrenzt, gleich erfüllt ist, weil es kein Nichtreales giebt, welches das Reale hindern könnte, sich von allen Seiten gleich auszudehnen, so kommt dem einem existierenden All die Kugelgestalt zu [34]).

VII) Folgerungen daraus. Entstehen und Vergehen, Seyn und zugleich nicht Seyn, Wechsel des Ortes, Veränderung der Farbe, und überhaupt jede Veränderung sind bloße Worte, denen nichts Reales entspricht [35]).

Dieses ist das System des Parmenides von der absoluten Substanz, dessen Entstehung nicht schwer zu erklären ist. Es beruhet auf dem Satze, daß alles Denken reell ist, daß also alles, was die Vernunft, und wie sie es nach ihren Gesetzen denkt, Realität hat. Wenn man diesen Grundsatz gelten läßt, so ist alles bündig und consequent gefolgert. Absolute Einheit und Totalität sind Ideen der Vernunft, welche alle Beschränktheit, Bedingung, und Veränderung ausschließen. Diese Idee hatte Parmenides entwickelt; indem er ihr aber objective Realität giebt, und das, was bloß ein Gesetz der Vernunft bei dem Denken ist, zu einem Object macht, dem außer dem Denken Existenz zukommt, verwickelt er sich selbst in unauflösbare Schwierigkeiten und Widersprüche, die

34) Parmenides v. 97. παντοθεν ευκυκλε σφαιρης εναλιγκιον ογκῳ, μεσσοθεν ισοπαλες παντῃ, το γαρ ἐτε τι μειζον, ἐτε τι βαιοτερον πελεναι χρεων εςι τῃ η τῃ.

35) Parmenides v. 91 — 95.

die er jedoch in dem Bewußtseyn von der Richtigkeit seiner Idee nicht bemerkte. Eine Substanz, die allen Raum erfüllt, kann nicht als absolute Einheit gedacht werden, und die Beschränkung durch eine Figur widerstreitet ihrer absoluten Unbedingtheit. Doch wir wollen immer zugeben, daß Parmenides das Merkmal des Absoluten nicht deutlich aufgefaßt hatte, und daher nicht weiter die Unvereinbarkeit der übrigen Prädicate mit diesem auseinander setzen. Soviel ist doch aber einleuchtend, daß das Weltall, als ein reales Ganze, welches den Raum erfüllt, und eine begrenzte Ausdehnung hat, als aus Theilen bestehend, und nicht als absolute Einheit gedacht werden kann, eine Folgerung, die schon Plato und Aristoteles mit Recht dem Parmenides entgegensetzten [36]). Zwar könnte es scheinen, als geschähe damit diesem großen Manne Unrecht, weil er dem Eins und All nicht diese Figur beilege, sondern es nur mit einer Kugelgestalt vergleiche, (er sagt εναλιγκιον) um durch dieses Bild die durchgängige Realität und Vollendung anzudeuten. Allein als begenzt, mußte er es sich nothwendig unter einer Figur vorstellen, und er fand keine dazu paßender, als die sphärische.

Indem Parmenides die Idee der absoluten Substanz verwirklichet, mußte er sie nothwendig in den Raum setzen, als die einzige Bedingung des Daseyns. Hierzu kam noch eine andere Ursache. Da Parmenides nach seinem System schon das Denken eines nichtwirklichen Gegenstandes für unmöglich hielt, so mußte er alle Gegenstände der Erfahrung, als wirkliche Objecte, also auch den Inbegriff derselben, als ein reales Ganze geb-

36) Plato Sophista 2 B. S. 256—258

gelten lassen [57]), nur mit dem Zusatze, daß sie uns durch die Sinne nicht, wie sie an sich sind, erscheinen. Er trennte also von ihnen alles ab, was er für Täuschung der Sinnlichkeit hielt, als Veränderlichkeit, Bewegung, Getrennt seyn, Theilbarkeit, Entstehen und Vergehen, und intellectualisirte sie gleichsam. Indessen konnte er doch dasjenige, was jedem äußern Objecte zum Grunde liegt, und die Bedingung seiner Anschauung ausmacht, den Raum nicht aufheben, weil es wohl möglich ist, die Gegenstände in dem Raume aufzuheben, aber nicht den Raum selbst zu zernichten. Raum war also ein nothwendiges Prädicat des Weltalls. Daher finden wir auch nicht, daß Parmenides schon den Raum bestritten hätte; er leugnet zwar den Wechsel des Ortes, (τοπον αλλασσειν v. 95.) oder die Bewegung, wie er nach seinem System thun mußte, weil er sonst eine Mehrheit der Dinge angenommen hätte, aber ohne damit den Raum selbst aufzuheben. Beide Begriffe Raum und Weltall scheinen in seinem Kopfe in Eins zusammengeflossen zu seyn. Das eine reale Wesen dehnt sich von allen Seiten in gleichem Grade aus, und schaft dadurch gleichsam den Raum, den es selbst erfüllt.

Es ist sonderbar, daß Parmenides seinem All und Eins nicht ein Prädicat beigelegt hat, welches er doch für Realität erkannte, nehmlich, das Denken [58]). Wenn

57) Aristoteles de Coelo III, c. 1. ἐκεινοι δε δια το μηθεν μεν αλλο παρα την των αισθητων ουσιαν ὑπολαμβανειν ειναι, τοιαυτας δε τινας νοησαι πρωτοι φυσεις, ειπερ εσαι τις γνωσις η φρονησις, ὑτω μετηνεγκαν επι ταυτα τας εκειθεν λογους.

58) Parmenid. v. 45. χρη το λεγειν το νοειν τ' εον εμμεναι, εσι γαρ ειναι, μηδεν δ' ουκ ειναι.

Wenn gleich man in den vorhandenen Fragmenten nicht die geringste Spur davon vorkommt, so wäre das doch kein Beweis, daß es Parmenides wirklich nicht gethan habe. Denn den ersten Theil seines Gedichts haben wir wahrscheinlich doch nicht ganz vollständig. Es ist so sehr in dem Geiste dieses Systems, das Weltall für die Gottheit zu halten, daß man es aus eben den Gründen, als wir bei Xenophanes angegeben haben, für wahrscheinlich halten müßte, daß Parmenides eben so gedacht habe, wenn es nicht auch andre Schriftsteller versicherten 39). Und einige Beweise finden sich doch auch dafür in den Fragmenten, wie wir unten zeigen werden.

Dies war das System der reinen speculativen Vernunft, welches damit endet, daß es alle Erfahrung aufhebet, und sie für Täuschung der Sinne erklärt. Ungeachtet er aber die Einheit und Unveränderlichkeit des Weltalls als in der Vernunft nothwendig gegründete Wahrheit betrachtete, so sah er doch auch ein, daß die Täuschung von der Mehrheit veränderlicher Dinge in der Welt eben so unvermeidlich und unvertilgbar sey, weil sie von den Sinnen unzertrennlich ist. Die Menschen richten sich nach diesem fortdauernden Scheine, sie unterscheiden die Dinge als abgesonderte Dinge, benennen sie mit Namen, die eine Art von Allgemeinheit erlangt haben 40). Es verlohnte sich daher wohl der Mühe

39) Aristoteles de Xenophan. Zenone et Gorgia c. 4. Stobaeus Eclog. Phys. p. 60.

40) Simplicius Commentar. in Aristot. de Coelo (edit. Aldina 1526.) p. 138 b. παραδιδὰς δε την των αἰσθητων διακοσμησιν προσεθηκεν αυθις· ἀτω κατα δοξαν, εφη, ταυτα και νυν εςι, και επειτα απο τε̃ νυν τελευτησει τον γραφοντα. ενταυθα δε ονομα ἐπίσημον οι ανθρωποι εθεντο ἑκαςῳ.

Mühe, auch auf diesen von der menschlichen Natur unzertrennlichen Schein ein System zu gründen, welches die Entstehung und Veränderungen der Dinge aus Principien erklärte. Dieses machte den zweiten Theil des Gedichts von der Natur aus, von welchem nur einige unvollständige Fragmente und Nachrichten aufbewahret worden sind. Wir müssen uns daher begnügen, nur die Hauptsätze desselben darzustellen; die Anwendung derselben auf einzelne Erscheinungen der Welt gehört außerdem nicht mehr hieher.

Parmenides nahm in diesem zwei Principe an, von denen das eine wirkend, das andere leidend ist. Das Warme (θερμον) und das Kalte (ψυχρον), oder wie er sie in seinem Gedicht benennt, das Aetherfeuer, und die Nacht. Das erstere ist ein feines, durchdringendes Wesen, das andere ein dichtes und schweres. Beide sind einander entgegengesetzt [41]) Es bedarf keiner Erklärung, daß das erste der Licht und Wärmestoff, das zweite die Erde ist. Parmenides setzte an die Stelle des Wassers des Xenophanes das Feuer, und hatte dazu wohl gute Gründe. Nichts zeigt sich in der ganzen Natur wirksamer, nichts hat so vielen Einfluß auf die Bildung und Veränderung todter und lebender Wesen als das Feuer, und es wirkt zugleich so schnell, in so großer Entfernung und so durchdringend, daß es Par-

41) Parmenides v. 110 seq. Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. και το μεν ἑν κατα λογον, πλειω δε κατα την αισθησιν ὑπολαμβανων ειναι, δυο τας αιτιας και δυο τας αρχας τιθησι παλιν, θερμον και ψυχρον, οιον πυρ και γην λεγων. Diogenes Laert. IX, §. 22. Cicero Academ. Qu. IV, c. 37. Parmenides ignem, qui moveat terram, quae ab eo formetur.

Parmenides in dem Zeitalter, da man die Natur noch so wenig untersucht hatte, um so eher für die einzige reelle Kraft der Natur halten konnte. Er leitete aus diesem Element die Sonne und Gestirne ja alle empfindende und denkende Wesen ab; zum wenigsten erklärte er aus der Mischung und dem Verhältniß beider verschiedene Zustände des Empfindens und Denkens. Denn je nachdem das Warme oder das Kalte das Uebergewicht hat, verändert sich auch das Empfinden und das Denken. Zwar ist das Empfindungsvermögen über des ganze Universum ausgebreitet, und kein Ding ist desselben ganz beraubt, wahrscheinlich, weil der Wärmestoff alles durchdringt. Aber es ist ein großer Unterschied, ob mehr oder weniger von diesem Stoffe vorhanden ist. Der todte Körper empfindet wegen Abwesenheit des Wärmestoffs weder Licht, noch Hitze, noch den Schall, sondern nur das entgegengesetzte, die Kälte und Stille. Der Grund der bessern und reinern Empfindungen ist das Warme. Doch bedarf dieses auch eines gewissen harmonischen Verhältnisses, von welchem Gedächtniß und Vergessenheit abhängt [42]). Es läßt sich hieraus begreifen,

42) Stobaeus S. 510. πιληματα πυρος τα αςρα. S. 524. — S. 796. πυρωδη (ψυχην). Hieher gehört auch wahrscheinlich die Behauptung, daß das Menschengeschlecht seinen ersten Ursprung aus oder durch die Sonne habe. — Theophrastus de sensu (ed. H. Stephani 1557. Παρμενιδης μεν γαρ ὁλως ὀδεν αφωρικεν, αλλα μονον, ὁτι δυοιν οντοιν ςοιχειοιν κατα το ὑπερβολον εςιν ἡ γνωσις. Εαν γαρ ὑπεραιρῃ το θερμον η το ψυχρον, αλλην γινεςθαι την διανοιαν· βελτιω δε και καθαρωτεραν την δια το θερμον· ὀ μην αλλα και ταυτην δειςθαι τινος συμμετριας — το νεκρον φωτος μεν και θερμȣ και φωνης ȣκ αις-

sen, wie Parmenides das Empfinden und Denken nicht nur als von der Organisation abhängig, sondern auch als mit derselben identisch sich denken konnte. Denn der Stoff, wovon die Vorstellungsfähigkeit abhängt, ist durchgängig verbreitet nur nicht in demselben Grade. Jede Veränderung in den Organen des Körpers, jede Modification in den Mischungen desselben verursacht daher eine andere Art des Vorstellens [43]).

Das Warme und Kalte sind einander entgegengesetzt. Nun hatte er in dem Intellectualsystem bewiesen, daß nur eine Substanz möglich sey. Die Mehrheit der Dinge müßte also auf einer Täuschung der Sinne beruhen. Diese Idee scheint er auch hier, wo von der Erscheinungswelt die Rede ist, nicht aufgegeben zu haben, sondern das eine Princip, das Warme, als das Reelle, (ον), das zweite, das Kalte als das Nichtreelle (μη ον), zu betrachten. Daher sagt er auch, die Annahme des letztern beruhe nicht auf nothwendigen, sondern nur auf zufälligen (subjectiven) Gründen [44]). Das einzige Reelle ist also der Wärmestoff,

αιςθανεςθαι δια την εκλειψιν τε πυρος· ψυχρε δε και σιωπης και των εναντιων αιςθανεςθαι, και όλως δε παν το ον εχειν τινα γνωσιν.

43) Parmenides v. 142. ὡς γαρ ἑκαςῳ σχει' κρασις μελεων πολυπλαγκτων, Τως νοος ανθρωποισι παρεςηκεν· το γαρ αυτο Εςιν, όπερ Φρονεει μελεων Φυσις ανθρωποισι και πασιν και παντι· το γαρ πλεον εςι νοημα.

44) Parmenides v. 107. μορφας γαρ κατεθεντο δυο γνωμαις ονομαζειν, Των μιαν ε χρεων εςι, εν ῳ πεπλανημενοι εισιν. Vergleichen v. 39 — 42. Aristote-

stoff, das Kalte ist eine Privation oder Einschränkung desselben; beide sind aber in der Erfahrungswelt durchgängig mit einander verbunden; vielleicht weil die Sinne keine reine Realität, sondern nur das Reale im eingeschränkten Grade wahrzunehmen vermögen [45]). Es konnte wohl seyn, daß Parmenides den Begriff des Leibniß von der Sinnlichkeit geahndet hätte. Eine Schwierigkeit bleibt hier aber noch immer nehmlich die, wie demungeachtet Parmenides das Empfinden und Denken für identisch halten konnte [46]).

Hier finden wir auch eine Bestätigung von dem Pantheismus des Parmenides, der auch hier nicht verläugnet ist. Das ätherische Feuer, als die Grundkraft des Denkens, ist durch die Natur ausgebreitet, alles ist mit Denken (Denkkraft) erfüllt [47]).

Das eigentliche cosmogenische System ist zu fragmentarisch, als daß wir es verstehen und erklären konnten. Es scheint im Ganzen Aehnlichkeit mit dem Empedocleischen gehabt zu haben, weil auch hier die Liebe eine große Rolle spielt. Nur war diese Liebe nicht eine ursprüngliche sondern abgeleitete Kraft, indem er von einer mächtigen Gottheit spricht, welche in der Mitte des Universums thronet, und alles regieret, und wenn man durch Vermuthungen eine Lücke ausfüllen darf, auch

stoteles de generat. et corrupt. I. c. 3. ωςπερ Παρμενιδης λεγει, δυο το ον και τὸ μη ον ειναι φασκων, το πυρ και την γην.

45) Parmenides v. 118. παν πλεον εστιν ὁμου φαεος και νυκτος αφαντε.

46) Theophrastus de sensu p. 1.

47) Parmenides v. 145. το γαρ πλεον εστι νοημα.

auch die Liebe, das Princip aller physischen Vereinigung und Erzeugung bildete [48]). Diese Göttin ist wohl nichts anders als die Urkraft des Feuers, die den obersten Lichtkreis einnahm, in welchem der Luftkreis, der Wasserkreis und dann die Erde eingeschlossen sind, mit einem Wort die Kraft, welche Parmenides vergötterte [49]).

Wir lassen hier sogleich auf Parmenides den Melissus folgen; denn wenn er auch aus chronologischen Gründen, welche aber nicht evident sind, nach dem Zeno erst auftreten müßte, so hat doch sein Ideengang im Ganzen so viel Aehnliches mit dem des Xenophanes und Parmenides, da Zenos Philosopheme einen etwas verschiedenen Geist athmen, daß diese Stellung keiner weitern Rechtfertigung bedarf. Melissus kam auf dasselbe Resultat als jene beiden großen Männer; seine

48) Simplicius Comment. in Physic. Aristoteles p. 9. μετ' ολιγα δε παλιν περι των δυοιν ςοιχειων ειπων, επαγει και το ποιητικον, λεγων ὅτως· αἱ γαρ ςεινοτεραι ποιηντο πυρος ακριτοιο αἱδε επι ταις νυκτος. μετα δε Φλογος ιεται αισα. εν δε μεσῳ τετων] δαιμων ἡ παντα κυβερνᾳ. ταυτην και θεων αιτιαν ειναι Φησι, λεγων· πρωτιςον μεν ερωτα θεων μητισςατο παντων, και τα ἑξης. και τας ψυχας πεμπειν ποτε μεν εκ τε εμφανες εις τα αειδες, ποτε δε αναπαλιν Φησιν.

49) Stobaeus p. 482. και την μεσαιτατην (ςεφανην) πασων αραιων παλιν πυρωδη· των δε συμμιγων την μεσαιτατην ἁπασαις τοκεα πασης κινησεως και γενεσεως ὑπαρχειν, ἥντινα και δαιμονα και κυβερνητην και κληρεχον (κληδεχον) επονομαζει, δικην τε και αναγκην.

Schlüsse sind aus denselben Prämissen nur auf eine etwas andere Art gefolgert, und zuletzt entfernt er sich in einigen Bestimmungen von beiden. Die Hauptsätze seiner Philosophie sind folgende [50]):

I) Wenn nichts Wirkliches ist, so kann von demselben nichts Reales prädiciert werden. Denn es würde dadurch als ein Wirkliches vorgestellt. Es muß also etwas Existirendes geben [51]).

II) Wenn etwas wirklich ist, so ist es entweder entstanden, oder es ist ewig. Ist es entstanden, so ist es entweder aus dem Wirklichen oder aus dem Nichtwirklichen entstanden. Aus dem letzten kann aber überhaupt kein Ding noch weniger was schlechthin ist, entstehen; eben so wenig aber auch aus dem ersten, denn was ist, das ist, und darf nicht erst entstehen. Wäre alles entstanden, so müßte etwas aus Nichts geworden seyn; ist nur einiges entstanden, so wäre dieses zu dem Wirklichen hinzugekommen, ohne vorher gewesen zu seyn, also aus Nichts entstanden. Das Wirkliche ist also nicht entstanden sondern ewig [52]).

III)

50) Die folgende Darstellung ist aus den Fragmenten des Melissus gezogen, welche Simplicius in seinem Kommentar über Aristoteles Physik, und die Bücher vom Himmel aufbewahret hat, mit denen das, was Aristoteles in dem 1sten und 2ten Kap. der Schrift de Xenophane Zenone et Gorgia uns mitgetheilt hat, vollkommen übereinstimmt.

51) Simplicius in Physica p. 22 b. ει μεν μηδεν εςι, περι τουτου τι αν λεγοιτο ως οντος τινος.

52) Simplicius l. c. und 34 b. Aristoteles l. c. c. 1.

III) Das Wirkliche kann nicht vergeh'en. Denn es kann weder in das Nichtseyende, noch in das Seyende übergehen. Das erste läugnen selbst die Physiker nicht; in dem zweiten Fall dauerte es dennoch fort, und hörte nicht auf zu seyn. Das Wirkliche war also immer und wird immer seyn [53]).

IV) Was entstanden ist, hat einen Anfang, was vergehet, ein Ende. Das Wirkliche hat also weder Anfang noch Ende, also ist es unbegrenzt (απειρον), und als unbegrenztes ist es nur Eines; denn gäbe es mehrere Dinge, so würden sie einander in der Zeit begrenzen [54]). Die Unendlichkeit beziehet sich hier nicht auf den Raum, wie es einige verstanden haben, sondern auf die Zeit, denn Melissus schließt von dem Wirklichen die Grenzen in der Zeit (περατα) Anfang und Ende aus [55]). Der Schluß von der Grenzenlosigkeit in der Zeit auf die Einheit des Seyns scheint ein Sprung zu seyn, ist es aber nicht. Denn er dachte sich nicht das logische Seyn, welches von Zeitbedingungen abstrahirt, sondern das reelle, welches von Zeit unzertrennlich ist. Wenn nun das Reale in der Zeit keinen Anfang und kein Ende hat, so erfüllt es die Zeit in ihrer ganzen Unendlichkeit

53) Simplicius l. c. Aristoteles l. c.

54) Simplicius l. c. το δε μητε αρχην εχον μητε τελευτην, απειρον τυγχανει ον. απειρον αρα το ον. ει δε απειρον, έν, ει γαρ δυο ειη, ουκ αν δυναιτο απειρα ειναι, αλλ' εχοι αν περατα προς αλληλα. απειρον δε το ον, ουκ αρα πλειω τα οντα· έν αρα το ον. Aristoteles l. c.

55) Aristoteles l. c. c. 2. περατα γαρ ειναι την της γενησεως αρχην δε και τελευτην.

keit. Die Zeit wird hypostasirt mit dem Seyn, dessen Form die Zeit ist. Nicht sowohl ein Ding, als das Seyn wird in seiner absoluten Unendlichkeit gedacht, und diese schließt alle Mehrheit der Dinge aus. Es ist dann ganz richtig geschlossen, daß mehrere Dinge einander in der Zeit Grenzen setzen würden.

V) Wenn das Wirkliche Eins ist, so ist es unveränderlich (ακινητον). Denn es ist und bleibt sich selbst vollkommen ähnlich. Denn wäre es unähnlich, so ware es nicht Eins, sondern mehrere Dinge. In so fern es nun immer ähnlich ist, kann es nicht zernichtet, nicht umgebildet, nicht größer oder kleiner werden, keinen Schmerz empfinden. Jede dieser Veränderungen würde machen, daß es nicht mehr Eins sey. Denn was sich verändert, muß von Etwas in Etwas anderes übergehen. Es giebt aber nichts anderes als das Wirkliche, also kann es in nichts anders übergehen. — Ferner ist örtliche Bewegung unmöglich, denn es giebt keine Stelle, die von allem Realen leer wäre. Das Leere ist nichts, also kann es auch nicht wirklich seyn. Ohne leeren Raum ist aber keine Bewegung möglich. Auch kann das Reale nicht in einen kleinern Raum sich zusammenziehen. Denn sonst wäre ein Theil desselben dichter, der andere weniger dicht; dieses kann nicht so angefüllt seyn, als das erste; es entstünde also ein Leeres, welches unmöglich ist. Angefüllt ist das, was nichts anders aufnehmen; Leer, was etwas anders aufnehmen kann. Da nun das Leere unmöglich ist, so muß alles erfüllt seyn; ist dieses, so findet keine Bewegung statt [56].

VI)

56) Simplicius l. c. S. 9. ουδε κενεον ουδεν. το γαρ κενεον ουδεν εστιν, ουκ αν ουν ειη το γε μηδεν. ουδε κινειται· υποχωρησαι γαρ ουκ εχει ουδαμη, αλλα πλεων εστιν

VI) Das Wirkliche kann als Eins weder zusammengesetzt noch theilbar seyn, denn es wäre sonst nicht Eins. Es kann also überhaupt kein Körper seyn, oder einen Körper haben, noch unter den Dimensionen des Raums vorgestellt werden, denn hätte es z. B. eine Breite und Dicke, so bestände es aus Theilen [57]). Wahrscheinlich entdeckte Melissus die Widersprüche, in welche sich Xenophanes und Parmenides dadurch verwickelten, daß sie dem Einen Realen noch Ausdehnung und Gestalt ließen, es als einen begrenzten Körper dachten. Denn als Körper im Raume kann es nicht ohne Theile gedacht werden. Durch die Behauptung, das Eine dürfe nicht unter dem Begriff eines Körpers gedacht werden, entfernte er diese Widersprüche zwar nicht ganz, doch entrückte er sie gewissermaßen den ersten Blicken, denn noch blieb immer die Ausdehnung, die Erfüllung des Raumes durch das Reale übrig, welche mit der Einheit des Substanziellen im Widerspruch stand. Aber Melissus scheint diese Schwierigkeit weniger gefühlt zu haben, weil sie die Einheit des durch und durch erfüllten Raumes vielleicht verbarg.

 VII)

εςιν. ει μεν γαρ κενεον ην, ὑποχωρει αν εις το κενεον. κενεȢ δε μη εοντος, ȣκ εχει ὁκη ὑποχωρησειε. πλεων ȣν ȣ κινειται. Aristoteles l. c. c. 1.

57) Simplicius l. c. p. 19. αδιαιρετον ον το παρ' αυτοις ἑν ον, ȣτε πεπερασμενον ȣτε απειρον ὡς σωμα εςαι. και γαρ ὁ Παρμενιδης τα σωματα εν τοις δοξαςοις τιθησι, και ὁ Μελισσος ἑν εον φησι δει αυτο σωμα μη εχειν· ει δε εχει παχος, εχοι αν μορια και ȣκετι αν ειη ἑν. Eben das findet man auch in der angeführten Schrift des Aristoteles 1 Cap. aber die Stelle be-

VII) Melissus dachte über das Erkennen, und über das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Vernunft mit dem Parmenides völlig einstimmig. Die Vernunft erkennet allein das Reale, die Sinne nur Erscheinungen[58]). Diesen Satz, welcher eine richtige Folgerung aus dem ganzen Systeme ist, entwickelt aber der Samische Philosoph viel deutlicher als Parmenides. Die ganze Schlußreihe, sagte er, ist für sich der stärkste Beweis, daß es nur ein Wesen giebt, aber auch folgendes beweiset es. Denn gäbe es viele wirkliche Dinge, so müßten sie von eben der Art seyn, als jetzt von dem Einem bewiesen worden. Wenn es Erde, Wasser, Luft, Feuer, Eisen, Gold, Thiere, Sterblichkeit, weiße und schwarze Farbe giebt, wenn alles, was die Menschen für Realität halten, es wirklich ist, wenn das, was wir durch das Gesicht und Gehör empfinden, objectiv wahr ist, so muß alles dieses so seyn, wie wir es von dem Einem gesehen haben; es dürfte sich nicht verändern, sondern immer bleiben, so wie es ist. Nun aber sagt man, man höre, sehe, denke, man bemächtige sich einer Sache, das Kalte scheint uns warm, das Warme kalt zu werden, das Thier scheint zu entstehen und zu sterben; alles dünkt uns veränderlich, und nichts sich selbst gleich und ähnlich zu bleiben; das feste Eisen und das Gold wird dennoch durch den

Fin-

bedarf noch gar sehr der Hülfe der Kritik. Darauf beziehet sich auch eine eben so verdorbene Stelle im 2ten Kap. δηλος γαρ ὑτος αξιων ειναι ἐν των διμερων ἑκαϛον σωμα ον, ὑκ απειρον εϛι.

58) Aristoteles l. c. c. 1. δια τυτον δε των τροπον και ειναι πολλα και ἡμιν. ὡϛε Φαινεϛθαι μονως. ὡϛε επειδη ὑκ ὁιονθ' ὑτως, ὑδε πολλα δυνατον ειναι τα οντα, αλλα ταυτα δοκειν.

Finger abgegriffen, wie der Stein, und jedes Ding scheint vielleicht alles zu seyn. Sollte aus Wasser Erde, und Gestein entstehen, so würde folgen, daß wir nichts Reales durch das Gesicht empfinden, nichts Wirkliches erkennen. Es stimmt nicht zusammen. Wenn sie behaupten, es gebe viele Dinge von Ewigkeit, die ihre eigne Gestalt und Kraft haben, so erscheinen uns dagegen alle diese Dinge täglich dem Wechsel und Veränderungen unterworfen. Dies ist also ein Beweis, daß wir durch die Sinne keine Wahrheit erkennen, und daß die vielen Dinge, welche uns erscheinen, kein *wirkliches Seyn* haben. Denn wären sie wirkliche Dinge, so würden sie sich nicht verändern, *sondern jedes würde bleiben, was es ist.* Denn außerdem, was jedes ist, kann es nichts *vollkommneres* geben. Nur das, was weder *vollkommen* noch *unvollkommen* ist (μεσον) *wandelt* und verschwindet, nur das *Nichtreale* (Sinnenschein) *entstehet* [59]). — Melissus erklärt also die Erfahrungsurtheile von der Mehrheit veränderlicher Dinge für Täuschung der Sinne, für einen Schein, der nur in uns (εν ἡμιν) ist, nicht außer uns objective Realität hat. Und in der That ist sein Grund so bündig, als nur etwas

59) Simplicius Commentarius in Aristot. de Coelo Venedig. 1526. p. 138 b. Die Stelle ist zum Theil noch verdorben; ich habe daher den Sinne manchmal nur rathen müssen. — Wir finden übrigens den Unterschied zwischen Parmenides und Melissus nicht, welchen Buhle zum Theil nach Aristoteles (Lehrbuch der Gesch. d. Philos. 1 B. S. 298. 299.) annimmt. *Parmenides* habe nehmlich die *Weltsubstanz* nur als *intelligibel*, Melissus aber als *materiell* angenommen; Jener habe die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen nicht abgeleugnet, sobald die Sinne zu Führern in

etwas seyn kann. Denn vorausgesetzt, daß die Sinne die Dinge an sich erkennten, so ist die Folgerung gegründet, daß sich die Dinge durch sie immer unveränderlich darstellen müßten. Ein Ding an sich ist das, was außer dem Vorstellenden Realität hat, von allen subjectiven Beschaffenheiten der Vorstellungen unabhängig ist. In dem Begriff desselben ist kein Merkmal von Veränderlichkeit, es kommt in demselben kein Werden, sondern nur ein beständiges Seyn vor. Wie könnte es also dem einen Menschen so, dem andern wieder anders, oder überhaupt, wie könnte es in verschiedenen Zeiten anders erscheinen?

In diesem metaphysischen System ist bisher gar nicht eines göttlichen Wesens erwähnt worden, und es entstehet daher die Frage: ob Melissus, so wie Xenophanes und Parmenides, ein Pantheist gewesen ist? Wir nehmen hier keinen Antheil an der Streitigkeit über den Deismus oder Atheismus dieses Philosophen, welche an sich mehr in die Geschichte der Philosophen als der Philosophie gehört, und von wenig Interesse ist, wenn sie nicht in Beziehung auf die Fortschritte der philosophirenden Vernunft gesetzt wird. Es finden sich wenig historische Data zur Entscheidung der Frage. Denn wenn auf der einen Seite Stobäus 60) anführt,

in der Erkenntniß gewählt würden, dieser habe die Gültigkeit der Sinnenerfahrung schlechthin verworfen. — Der einzige Unterschied findet sich, daß Melissus, so viel wir wissen, kein empirisches System aufgestellt hat. Was läßt sich aber daraus folgern?

60) Stobaeus Eclog. Physic. p. 60. Μελισσος και Ζηνων το ἑν και παν, και μονον αϊδιον και απειρον το ἑν, και το μεν ἑν την αναγκην, ὁλην δε αυτα τα τεσσαρα στοιχεια, ειδη δε τα νεικος και την φιλιαν. Λεγει

führt: Melissus und Zeno habe, wie Xenophanes und Parmenides, das Universum für Gott gehalten, so steht auf der andern Seite Diogenes mit dem Gedanken, daß sich von den Göttern nichts mit Gewißheit behaupten lasse, weil sie kein Gegenstand der Erkenntniß seyen[61]. Ungeachtet beide die Quelle nicht genannt haben, woraus diese Facta genommen sind, so hat doch das letztere mehr Gewicht, weil in der Stelle des Stobäus sehr viel Verwirrung herrscht, und daher kein zuverläßiges Zeugniß begründen kann. Wenn nun also das Zeugniß des Diogenes vorzuziehen ist, so ist dadurch doch noch nicht entschieden, ob Melissus von den Göttern der Volksreligion, oder überhaupt von Gott spricht, ob er das Daseyn einer Gottheit überhaupt und die Realität des Begriffs oder nur die Wirklichkeit und das Wesen der vom Volk geglaubten Götter bezweifelt. Für jene Erklärung sprechen die Worte, wenn sie richtig angeführet sind, und das System; denn wie konnte in dem System einer einzigen Substanz noch die Rede von Mehrheit der Götter seyn. Melissus mußte eben so sehr als Xenophanes den Widerstreit der gewöhnlichen Religionsbegriffe mit seinem speculativen System einsehen; anstatt aber, daß dieser alle anthropomorphischen Vorstellungen von dem Begriff entfernte, drückte sich jener über diese Wesen selbst, vielleicht aus Furcht

Λεγει δε και τα ςοιχεια θεȣς, και το μιγμα τȣτων τον κοσμον. και προς ταυτα αναλυθησεται το μονοειδες· και θειας μεν οιεται τας ψυχας, θειȣς δε και τȣς μετεχοντας αυτων καθαρȣς καθαρως.

61) Diogenes Laert. IX, §. 24. αλλα και περι θεων ελεγε, μη δειν αποφαινεσθαι· μη γαρ ειναι γνωσιν αυτων.

Furcht vor Verfolgungen, problematisch aus. Es ist aber doch sonderbar, daß in den folgenden Zeiten bis auf Euclid die Idee der Gottheit sich immer mehr aus diesem System zu verlieren scheint, und fast sollte man glauben, die Vernunft sey die bisher immer noch nicht aufgedeckte Unvereinbarkeit beider Ideen der Gottheit und des Weltganzen inne geworden, und habe die eine ganz aufgegeben; eine Wendung des Pantheismus, welche, wenn man bloß bei dem Interesse der speculativen Vernunft verweilt, und von dem der practischen abstrahirt, nicht unerwartet ist.

So unerwartet es ist, daß das eleatische System Anhänger fand, so finden wir doch einen vom Sextus erwähnt, der in einigen Puncten übereinstimmend mit dem Melissus dachte; wir meinen den Xeniades von Korinth, der von einem spätern dieses Namens wohl zu unterscheiden ist, und um dieselbe Zeit als Melissus muß gelebt haben, da ihn schon Democrit anführt. Wir rechnen ihn mit Recht hieher, weil er behauptete, alle sinnlichen Vorstellungen seyen falsch, denn alles was entstehe, entstehe aus dem was nicht ist, und was aufhöre zu seyn, gehe in das über, was nicht ist [62]). Etwas ähnliches von der letzten Behauptung haben wir oben von dem Melissus angeführt. Wie weit sich übrigens diese Uebereinstimmung erstreckte, ob auch auf das System einer Substanz, läßt sich bei dem Mangel an allen weitern Nachrichten nicht bestimmen.

Aeusserst

62) Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII. §. 53. παντ' ειπων ψευδη, και πασαν φαντασιαν και δοξαν ψευδεσθαι· και εκ τυ μη οντος παν το γινομενον γινεσθαι, και εις το μη ον παν το φθειρομενον φθειρεσθαι.

Aeußerst merkwürdig ist für die Geschichte der Philosophie *Zeno*, nicht sowohl durch Aufstellung eines eignen Systems, als durch Vertheidigung des Parmenidischen und durch noch deutlichere Aufdeckung der Schwierigkeiten und Widersprüche, welche in dem empirischen Realismus enthalten sind. Es war nicht anders zu erwarten, als daß dieses System, das der Erfahrung gerade zu widerstreitet, vielen Widerspruch finden mußte. Die Geschichte hat uns die Namen derer, welche dagegen sprachen oder schrieben, nicht aufbehalten; aber daß es deren mehrere gab, als Anhänger, liegt schon in der Natur der Sache. Und wie werden wohl die Angriffe und Einwürfe gegen dieses kühne System des menschlichen Geistes beschaffen gewesen seyn? Wahrscheinlich von keiner andern Art, als wie *Diogenes* diejenigen widerlegte, welche die Bewegung für eine Sinnentauschung hielten. Man setzte die objective Realität der Erfahrung voraus, welche die Eleaten als widersprechend der theoretischen Vernunft, für einen bloßen Schein der Sinne erklärten. Die Gegner gingen also von der Erfahrung, die Eleatiker von der Vernunft aus, nothwendig konnten die Folgerungen nicht zusammenstimmen. Der Streit konnte nur durch eine Kritik des gesammten Erkenntnißvermögens entschieden werden, wozu aber der menschliche Geist noch nicht vorbereitet war; es blieb also kein anderer Ausweg übrig, als, ohne die Gründe beider Systeme bestritten zu haben, bloß die Folgesätze anzugreifen. Die Gegner glaubten genug gethan zu haben, wenn sie zeigten, daß aus der Behauptung *es ist nur ein reales Ding*, eine Menge Schwierigkeiten und Widersprüche folgten. *Zeno* blieb nicht gleichgültig dagegen, er übernahm als Freund und Schüler des Parmenides noch als Jüngling die Bestreitung dieser Angriffe und die Vertheidigung des eleatischen Systems. Sein Verfahren war dem der Gegner angemessen; er suchte das entgegengesetzte

apogogisch, durch Entwickelung der Widersprüche, die es in sich versteckt enthielt, zu widerlegen. Hätte er aber auch dieses noch so vollkommen geleistet, so wäre sein Sieg doch nicht entscheidend gewesen. Denn auch die Gegner hatten solche Blößen an dem seinigen gefunden, und Zeno scheint sie nicht abläugnen zu wollen, oder zu können. Nur dann erst konnte er seine Ueberlegenheit geltend machen, wenn er zeigte, daß die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche aus dem entgegengesetzten Systeme folgen, zahlreicher und größer sind. Dies war das Ziel, welches er seinem Nachdenken gesetzt hatte [63]). Um den Erfolg seiner Bemühungen zu beurtheilen, müßten wir seine für diesen Zweck verfertigten Schriften besitzen, oder bestimmtere Nachrichten von ihrem Inhalt haben, als wir uns jetzt rühmen können. Wahrscheinlich würden wir die Tiefe und Consequenz seines philosophischen Geistes bewundern müssen [64]). Die Gründe, womit er die Erfahrung apogogisch bestritt, waren folgende:

1)

63) Plato Parmenides 10 B. S. 74 — 76. βοηθεια τις ταυτα τα γραμματα τω Παρμενιδȣ λογω προς τȣς επιχειρȣντας αυτον κωμωδειν, ὡς ει ἑν ες̓ι (τα) πολλα, και γελοια συμβαινει πασχειν τω λογω και εναντια αυτω. αντιλεγει δη ȣν τȣτο το γραμμα προς τȣς τα πολλα λεγοντας, και ανταποδιδωσι ταυτα και πλειω.

64) Suidas führt mehrere Schriften von Zeno an, εριδας, προς τȣς φιλοσοφȣς, περι φυσεως, εξηγησις των Εμπεδοκλȣς. Plato scheint sich in dem Parmenides auf eine einzige zu beziehen, welche aber mehrere Theile, oder Gründe gegen die Mehrheit der Dinge (λογȣς) enthielt. Parmenides S. 73, 75. Eben dies versichert auch Simplicius in Physica Aristotel. p. 30.

1) **Wenn es mehrere Dinge giebt, so kommen ihnen entgegengesetzte Prädicate zu**; sie müssen nehmlich ähnlich und unähnlich, eins und vieles in Ruhe und in Bewegung seyn. Da es nun unmöglich ist, daß das ähnliche unähnlich, und das unähnliche ähnlich ist, so ist auch die Mehrheit der Dinge unmöglich[65]). Die Ausführung dieses Satzes ist uns von keinem Schriftsteller aufbewähret worden, aber sie läßt sich leicht ergänzen, wenn man den Gesichtspunct des **Zeno** und seine Gründe gegen die Realität der Bewegung zu Hülfe nimmt.

2) Ein anderer Grund war von der **Theilbarkeit eines in der Erfahrung gegebenen Ganzen** hergenommen. Jeder Körper im Raume bestehet aus Theilen und kann in Theile zerlegt werden. Hier zeigte nun Zeno, daß, man möge annehmen, daß die

30. Zeno soll zuerst in dialogischer Form geschrieben haben. Diogenes Laert. III, §. 47. Unterdessen scheint es, als wenn er nicht verschiedene Personen redend aufgeführt, sondern nur seine Gedanken in Fragen und Antworten eingekleidet habe. Aristoteles Sophisticor. Elench. c. 10. *αλλα και ὁ αποκρινομενος και ὁ ερωτων Ζηνων ἐν οιομενος ειναι, ηρωτησε.*

65) Plato Parmenides S. 73. *ει πολλα εστι τα οντα, ὡς αρα δει αυτα ὁμοια τε ειναι και ανομοια; τουτο δε αδυνατον — ουκουν αδυνατον δη και πολλα ειναι.* Phaedrus S. 353. *τον ουν Ελεατικον Παλαμηδην λεγοντα ουκ ισμεν τεχνῃ, ὡστε δοκειν φαινεσθαι τοις ακουουσι τα αυτα ὁμοια και ανομοια και ἑν και πολλα, μενοντα τε αυ και φερομενα.* Daß unter Palamedes kein Anderer als Zeno zu verstehen, hat Tiedemann gezeigt. Geist der speculat. Phil. 1 B. S. 298.

die Theilung auf ein Letztes komme, oder nicht, man in dem einem Fall so gut, als in dem andern, auf Ungereimtheiten stoße. Denn es würde folgen, daß ein Körper groß und klein, unendlich und endlich sey. Ein Ding hat entweder eine Größe oder nicht. Wenn es keine (ausgedehnte) Größe hat, so ist es ein Punct; ein Punct ist aber Nichts. Denn was keine Größe, keine Ausdehnung hat, ist ein Unding. Man kann die es zu einem andern Dinge hinzusetzen, ohne daß dieses im geringsten vermehrt wird, und von einem andern hinwegnehmen, ohne daß dieses etwas verliehrt. Was nun von der Art ist, daß es, zu einem andern hinzugethan, dasselbe nicht vergrößert, noch von einem andern weggenomen, dasselbe verkleinert, das ist kein wirkliches Ding[66]). Soll es also wirklich seyn, so muß es eine Größe haben,

66) Simplicius Commentar. in Physica Aristoteles, p. 30. εν μεν τῳ συγγραμματι αυτου πολλα εχοντι επιχειρηματα, καθ' ἑκαστον δεικνυσιν, ὁτι ει πολλα εστι, και μεγαλα εστι και μικρα. μεγαλα μεν, ὡστε απειρα το μεγεθος ειναι. μικρα δε ουτως, ὡστε μηδεν εχειν μεγεθος. εν δη τουτῳ δεικνυσιν, ὁτι ου μητε μεγεθος, μητε παχος, μητε ογκος μηδεις εστιν, ουδ' αν ειη τουτο. ου γαρ ει αλλῳ οντι, Φησι, προσγενοιτο, ουδεν αν μειζον ποιησειε. μεγεθους γαρ μηδενος οντος, προσγενομενου δε, ουδεν ὁιον τε εις μεγεθος επιδουναι. και ουτως αν ηδη το προσγινομενον ουδεν ειη· ει δε απογινομενου το ἑτερον μηδεν ελαττον εστι, μηδε αυ προσγινομενου αυξησεται, δηλονοτι το προσγενομενον ουδεν ην, ουδε το απογενομενον. Verglichen Aristotel. Metaphysic. III, c. 4. Wir werden weiter unten sehen, wie sehr diese Stelle ist mißverstanden worden.

haben, (ausgedehnt seyn), und einen Raum einnehmen. Dann muß ein *Theil* desselben von dem andern *entfernt seyn*. Dieses gilt aber wieder von jedem Theil; denn jeder Theil muß als Theil eines Ausgedehnten *ausgedehnt* seyn. Es müssen also in demselben wieder Theile unterschieden werden, die von einander abstehen. Und dieses gehet so *ins Unendliche* fort. Man kommt auf keinen kleinsten Theil, der nicht wieder in Theile zerlegt werden könnte. Es ist in diesem Fall unendlich groß, in jenem unendlich klein. Als Einheit gedacht, hätte ein Ding keine Größe, und wäre gar nichts; als Größe gedacht, hätte es unendliche Theile und keine Einheit, es wäre *groß* und *klein* [67]). Wenn ein Ding aus Theilen besteht, so ist es *endlich und unendlich*. Denn hat es mehrere Theile, so muß es gerade so viel Theile haben, als es wirklich hat, weder mehrere noch wenigere. Dann ist es *endlich*. Nun müssen aber zwischen den Theilen immer wieder andere seyn, und das ins Unendliche fort. Es ist also *unendlich* [68]). Der Beweis des letzten

67) Simplicius p. 30 b. προδειξας γαρ, ότι ει μη εχει το ον μεγεθος, ουδ᾽ αν ειη, επαγει, ει δε εστιν, αναγκη ἑκαστον μεγεθος τι εχειν και παχος, και απεχειν αυτου το ἑτερον απο του ἑτερου, και περι του προυχοντος ὁ αυτος λογος. και γαρ εκεινο ἑξει μεγεθος, και προσεξει αυτου τι, ὁμοιον δη τουτο ἁπαξ τε ειπειν και αει λεγειν. ουδεν γαρ αυτου τοιουτον εσχατον εσται, ουτε ἑτερον προς ετερον ουκ εσται. ὁυτως ει πολλα εστιν, αναγκη αυτα μικρα τε ειναι και μεγαλα. μικρα μεν, ὡστε μη εχειν μεγεθος· μεγαλα δε, ὡστε απειρα ειναι.

68) Simplicius p. 30 b. ει πολλα εστιν, αναγκη τοσαυτα ειναι, ὁσα εστι, και ουτε πλειονα αυτων ουτε ελαττονα.

stützt sich auf das obige Räsonnement. Gewiß ist Zeno der einzige Denker, der die Widersprüche, in welche sich die Vernunft durch die kosmischen Ideen verwickelt, bis auf Kant so deutlich eingesehen und bestimmt aufgestellt hat.

3) Ein Hauptbegriff für alle Erfahrungserkenntniß ist die **Bewegung**. Alle Physiker hatten auf ihn ihre Systeme errichtet, und das Stärkste, was man damals, da die Systeme mehr nach ihren Folgen als Gründen beurtheilet wurden, dem eleatischen entgegen zu setzen wußte, war, daß man doch Bewegung wahrnehme, und daß also ein System, das sie nicht nur leugne, sondern ganz unmöglich mache, falsch seyn müsse. Dieses Räsonnement, für welches sich der gemeine Verstand sogleich erklärt, umzustoßen, war kein kleines Unternehmen, aber so lange dieses nicht geschehen war, wankte das speculative System der Eleaten. Zwar hatte schon **Parmenides** und **Melissus** die Realität der Bewegung bestritten, aber mit Gründen, welche schon die Gültigkeit ihres Systems voraussetzten. Zeno unternahm es, unabhängig davon die **Unmöglichkeit der Bewegung** zu zeigen, auf eine eben so scharfsinnige als originelle Weise, indem er bewies, daß, wenn man sie annehme, **lauter Widersprüche folgen**. Die vier Beweise gegen die Bewegung sind bekannt genug, aber auch ziemlich unverständlich, weil sie von Aristoteles nur kurz, nicht einmal mit den Worten des Philosophen angeführt werden. Zeno setzt mit den Physikern die **objective Realität des Raums** und seine Unendlichkeit voraus, und leitet daraus die Unmöglichkeit

ναι. ει δε τοσαυτα εϛιν ὁσα εϛι, πεπερασμενα αν ειη. και παλιν, ει πολλα εϛιν, απειρα τα οντα εϛιν. αει γαρ ἑτερα μεταξυ των οντων εϛι, και παλιν εκεινων ἑτερα μεταξυ· και ὁυτως απειρα τα οντα εϛι.

keit der Bewegung, zuweilen mit einigen kleinen Sophistereien ab. Der Hauptsatz aber, welcher den vier Beweisen zum Grunde liegt, und nach jener Voraussetzung nicht umgestoßen werden kann, ist: **Wenn der Raum, oder die Materie, welche den Raum erfüllt, unendlich ist, daß kein Theil der kleinste ist, so ist die Bewegung unmöglich, weil sie voraussetzt, daß ein Körper von einer Stelle zur andern fortgehet, also einen Raum durchläuft. Dieses ist aber unmöglich, weil jeder Raum unendlich, also in einer gegebenen endlichen Zeit nicht durchdrungen werden kann.** Oder kürzer: **die Unendlichkeit des zu durchlaufenden Raums streitet mit der Endlichkeit der Zeit, ohne welche keine Bewegung möglich ist.** Man hat dieses dem Zeno zum Tadel angerechnet, daß er den **Raum** als **unendlich**, die **Zeit** aber als **endlich** angenommen habe. Allein es läßt sich nicht denken, wie ein unendlicher Raum in einer unendlichen Zeit, wenn man beide objective nimmt, durchlaufen werden könne. Die Beweise selbst sind folgende. a) Wenn ein Körper sich bewegt, so durchläuft er eine Linie von dem einen Punct bis zum andern. Er muß also, ehe er an den letzten Punct kommt, die Hälfte der Linie zurückgelegt haben. **Nun ist aber jeder Raum ins Unendliche theilbar;** jede Hälfte der Linie bestehet eben sowohl aus unendlichen Theilen, als die ganze Linie. Der Körper kann daher nie an die Hälfte der Linie, geschweige an das Ende derselben kommen [69]). b)

 Ein

69) Aristoteles Physicor. VI. 9. πρωτος μεν (λογος) ὁ περι τȣ μη κινεισθαι, δια το προτερον εις το ἡμισυ δειν αφικεσθαι το φερομενον η προς το τελος.

Ein Körper, der mit der größten Geschwindigkeit sich beweget, kann nie einen andern, der sich mit der größten Langsamkeit beweget, einholen; denn er muß immer vorher den Ort erreichen, an dem der langsamste schon gewesen ist, dieser wird also immer voraus seyn. Da dieses nun ungereimt ist, so ist auch die Bewegung, aus welcher die Ungereimtheit folget, unmöglich. Man setze zum Beispiel, zwei Körper A und B bewegen sich auf einer Linie, und zwar mit zehenfacher Geschwindigkeit. Man setze, daß A die Hälfte der Linie zurückgelegt habe, wenn B anfängt die erste Hälfte der Linie zu durchlaufen. Während daß A die erste Hälfte durchläuft, durchläuft B den zehnten Theil der zweiten Hälfte, und indem A diesen Zehntheil durchläuft, legt B einen Zehntheil des folgenden Zehntheils zurück, und so weiter. A holt also B niemals ein, ob es gleich mit zehnfach größerer Geschwindigkeit sich bewegt [70]. c) Wenn sich ein Körper beweget, so würde folgen, daß er zugleich in Bewegung und in Ruhe wäre. Denn jeder bewegende Körper muß in jedem Augenblicke in einem Raum seyn, der dem Körper gleich ist. Dann ist er aber in Ruhe. Denn was nur einen Augenblick in einem gleichen Raume ist, ist in Ansehung dieses Raums in Ruhe. Wenn wir uns einen Pfeil denken, der in der größten Schnelligkeit

70) Aristoteles l. c. ὅτι το βραδυτερον ουδεποτε καταληφθησεται θεον ὑπο τε ταχιςε· εμπροσθεν γαρ αναγκαιον ελθειν το διωκον, ὁθεν ὡρμησε το φευγον, ὡς' αει τι προεχειν αναγκαιον το βραδυτερον. Dieser Beweis hieß Achilles, weil in demselben Achilles als das Schnellste und die Schildkröte als das langsamste aufgeführt waren. Nach Phavorinus Diogenes Laert. IX, §. 23. war Parmenides Erfinder desselben; allein sein Zeugniß hat gegen Aristoteles kein Gewicht.

keit einen Raum durchläuft, so muß er in jedem Augenblick in einem andern Raume seyn, und da er diesen einnimmt, jeden Augenblick in Ruhe seyn. Er müßte also zugleich in Ruhe und Bewegung gedacht werden, welches sich widerspricht [71]) d) Man denke sich drei Linien von gleicher Länge, z. B. 4 Fuß, welche auf einer Ebene liegen, die eine B ruhe in der Mitte, A und C bewegen sich mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung, so daß A beim Anfang der Bewegung mit seinem Ende das Ende von B; C aber die Mitte von B berührt. Indem nun A die ganze Länge von B durchläuft, bewegt sich C auf der andern Seite in derselben Zeit von dem Mittelpuncte bis an das Ende, von dem A ausgegangen, und durchläuft in derselben Zeit, da die ganze Linie B zurückgelegt hat, die Hälfte derselben. Die beygefügte Figur wird dieses deutlicher machen,

```
          k
c |–|–|–|–| C
       b |-|-|-|-| B
              a |–|–|–|–| A
```

Die beiden Linien C A bewegen sich mit einerlei Geschwindigkeit, und doch legt A in derselben Zeit 4 Schuh und C 2 Schuh zurück. Also folgt daraus, daß eine Zeitlänge ihrer Hälfte gleich ist, daß zwei Körper in einerlei Zeit mit gleicher Geschwindigkeit ungleiche Räume durchlaufen, welches ein Widerspruch ist. Also ist Bewegung überhaupt etwas Unmögliches [72]). —

71) Aristoteles loc. cit. ει γαρ αει ηρεμει παν η κινειται, ὁταν η κατα το ισον (εςι δ'αει το φερομενον εν τω νυν, τῳ κατα το ισον) ακινητον την φερομενην ειναι οϊςον.

72) Aristoteles loc. cit. τεταρτος δε ὁ περι των εν τῳ ςαδιω κινεμενων εξ ἐναντιας ισων ογκων παρ ισους των

Bei diesem letzten Beweise läuft eine kleine Sophisterei mit unter. Denn die Räume sind wirklich gleich, welche in gleicher Zeit zurückgelegt werden, und die Täuschung beruhet nur darauf, daß der Punct C nur die Hälfte von der Linie B berührt. Dieses hat aber keinen Einfluß auf den Raum der ganzen Bewegung, wie man schon daraus ersiehet, daß der Punct k nicht anders als A alle Puncte der Linie B berührt. Ob nun Zeno diesen Irrthum nicht bemerkt hat, oder ob der Fehler nur durch ein Mißverständniß seiner Construction entstanden ist, kann jetzt, da Zenos Schrift uns nicht mehr zu Gebote steht, nicht entschieden werden. Sonderbar ist es aber, daß Simplicius, der doch zuweilen die Worte dieses Philosophen anführt, hier, wo sie so nöthig gewesen wären, nicht mittheilet. War die Schrift vielleicht schon zu seiner Zeit verloren gegangen?

4) Selbst das objective Seyn des Raums, welches in dem empirischen Realismus vorausgesetzt wird, ist mit unauflösbaren Schwierigkeiten verknüpft. Jene Untersuchung über die objective Realität der Bewegung mußte diesen scharfsinnigen Denker natürlich auch auf diese führen, und er zerstörte mit ihrer Darlegung gleichsam den festen Grund, auf dem jedes System das empirischen Realismus aufgebauet werden konnte. Denn wenn der Raum, in dem alles Wirkliche, das den Sinnen erscheint, als subsistirend gedacht werden muß, ungedenkbar ist, wie läßt sich denn noch ein wirkliches Seyn in dem Raume denken? Die Schwierigkeit besteht darin. Wenn wir den Sinnengegenständen Realität beilegen, so müssen wir auch den Raum für etwas Reales halten. Dann entsteht aber die

Noth-

των μεν απο τελȣς τȣ ςαδιȣ, των δε απο μεσȣ, ισω τῳ ταχει, εν ῳ συμβαινειν οιεται ισον ειναι χρονον τῳ διπλασιῳ τον ἡμισυν.

Nothwendigkeit, für den Raum wied'er einen Raum anzunehmen, in dem er befindlich sey. Denn alles Reale außer uns setzen wir in einen Raum, also müssen wir den Raum, wenn er etwas Reales ist, wieder in einen andern Raum setzen. Und dieses gehet in das Unendliche fort [75].

Dieses ist es, was wir von Zenos Bestreitung des empirischen Realismus wissen. Sie zweckte auf die festere Begründung des eleatischen Intellectualsystems ab. Und gewiß hatte Zeno die Mittel dazu sehr gut gewählt. Denn wenn kein empirisches System der Vernunft Genuge thut, jedes sogar unvermeidliche Schwierigkeiten enthält, so ist kein anderer Ausweg übrig, als alle Erscheinungen für Blendwerk der Sinne zu halten, und dem System, welches aus den Begriffen der Vernunft hervorgehet, allein objective Wahrheit zuzuerkennen. Ungeachtet nun Zeno seinem speculativen System durch Zernichtung des entgegen stehenden freien Raum geschaft hatte, so sahe er sich doch in keiner geringen Verlegenheit, die Eine Substanz, die nur allein objective Realität hat, nach ihren Prädicaten zu bestimmen. Gleich als wenn er geahndet hätte, daß dieses nur eine Idee der speculativen Vernunft sey, die nie ein Gegenstand wirklicher Erkenntniß werden könne. Denn durch welches positive Prädicat sollte das Eine bestimmt werden, das nicht die Vernunft, wenn sie den empirischen Realismus zernichtete, auch schon mit aufgehoben hatte? Da er die Einheit der Substanz nicht aufgeben, die Vielheit endlicher Substanzen nicht annehmen konnte, so befand er sich in derselben Verlegenheit, als Xenophanes. Man erkläre mir, sagte er, was das Eins ist, und dann will ich die Dinge er-

75) Aristoteles Physicor. IV, 3. ὁ δὲ Ζήνων ἠπόρει, ὅτι εἰ ὁ τόπος ἐστί τι, ἐν τίνι ἔσται, λύειν ȣ χαλεπόν.

erklären [74]). Noch weit tiefer wäre sein philosophischer Geist in den Sinn und Bedeutung der Ideen eingedrungen, und er hätte zugleich die Abwege des Dogmatismus glücklich vermieden, wenn er eingesehen hätte, daß die eine Substanz keine objective Realität hat. Wir kommen hier auf einen sehr schwierigen Punct, der eine genauere Untersuchung verdient.

Aeltere und neuere Schriftsteller haben behauptet, Zeno habe die Existenz der einen Substanz nicht nur bezweifelt sondern ganz und gar geleugnet, und gesagt: sie sey keins von den existierenden Dingen, er habe daraus gefolgert: es existiere gar nichts [75]). Jene Behauptung könnte einen doppelten Sinn haben. Vielleicht wollte Zeno damit sagen, die eine Substanz sey nur eine Idee der Vernunft, sie werde nothwendig als allem, was nur wirklich ist, zum Grunde liegend gedacht, aber nicht als ein wirklicher Gegenstand erkannt. Sie könnte aber auch zweitens den Sinn haben: das Eine sey ein Unding, das gar keine auch nicht einmal subjective

74) Simplicius in Physica Aristot. p. 30. aus Eudemus Physica και Ζηνωνα φασι λεγειν, ει τις αυτῳ το ἑν αποδοιη τι ποτε εϛι, λεξειν τα οντα.

75) Simplicius l. c. S. 30. Τον δε δευτερον λογον τον εκ της διχοτομιας, τȣ Ζηνωνος ειναι φησιν ὁ Αλεξανδρος, λεγοντος, ὡς ει μεγεθος εχοι το ον και διαιροιτο, πολλα το ον και ȣκετι ἑν εσεσθαι και δια τȣτȣ δεικνυντες, ὁτι μηδεν των οντων εϛι το ἑν. Aristoteles Metaphysic. IV, 4. Seneca. Epistol. 88. Zenon Eleates omnia negotia de negotio deiecit: ait, nihil esse. — Si Parmenidi (credo), nihil est praeter unum, Si Zenoni, ne unum quidem.

jective Realität habe, auch als Idee ein leerer Schein. Der erste Sinn wäre eines solchen scharfsinnigen Kopfes würdig, wenn man annehmen könnte, daß er schon so weit in der Erkenntniß und Grenzbestimmung der speculativen Vernunft gekommen sey, wofür es doch keine Gründe giebt. Das letzte ist zu unphilosophisch, als daß man es einem Philosophen von der Art zutrauen könnte. Er, der mit so vielem Scharfsinne die Täuschung der Sinnenerkenntniß aufgedeckt hatte, sollte nun Vernunft durch Vernunft zernichtet, und alles in einen leeren Schein, dem gar nichts Objectives zum Grunde liegt, verwandelt haben? Dieses ließe sich nur von einem Sophisten denken, dem nicht Wahrheit das letzte Ziel seiner Geistesarbeiten ist, der nur die eitle Bewunderung seines Kopfes und seiner Kunst für den höchsten Preis ansiehet, um den er ringet. Oder war er ein Skeptiker in einem so hohen Grade, daß er einen Satz durch einen andern zernichtete, und hernach diesen durch den ersten wieder entkräftete, daß er für und wider eine Sache bloß nach Willkühr disputirte? Wir haben dieses anzunehmen keine Data der Geschichte. Alles, was uns diese Zuverlässiges darüber sagt, besteht darin, daß Zeno Meister in der Kunst gewesen, durch Einwürfe und Widersprüche andere in die Enge zu treiben; sie setzt aber auch den Zweck hinzu, aus welchem er das that, nehmlich um Parmenides System, das er annahm, zu vertheidigen. Dieses sagt Plutarchus [76]) ausdrücklich, und

76) Plutarchus Pericles ed. Hutten Vol. I. p. 583. διηκεσε δε Περικλης και Ζηνωνος τε Ελεατε, πραγματευομενε περι φυσιν, ὡς Παρμενιδης· ελεγκτικην δε τινα και δι' εναντιολογιας εις αποριαν κατακλειεσαν εξασκησαντος ἑξιν ὡσπερ και Τιμων ὁ Φλιασιος ειρηκε δια τετων

Αμφα.

und was Plato oben von dem Eleatischen Palamedes sagte, gehet eben darauf hinaus. Die Stelle in Aristoteles Metaphysik ist zu dunkel, vielleicht auch verdorben, als daß man auf diese Auctorität allein eine Erklärung gründen könnte. Doch wir wollen uns nicht länger mit diesen Nebengründen, welche am Ende doch nicht entscheiden, aufhalten, da wir zeigen können, daß Zeno obige Sätze wirklich aber aus einem ganz andern Gesichtspuncte behauptete, als ältere und neuere Schriftsteller aus Mißverstand annehmen.

Denn jene Sätze beziehen sich nicht auf das intellectuelle Eins, welches Zeno mit dem Parmenides für das einzige Reale hielt, sondern auf das Eine, oder das absolut Einfache, das letzte Untheilbare des in der Anschauung gegebenen Mannichfaltigen; oder mit andern Worten, Zeno sagte mit jenen Sätzen nichts mehr und nichts weniger, als: in dem Wahrnehmbaren findet sich die Einheit nicht, welche die Vernunft als die einzige absolute Realität denkt, und sie kann in dem Felde der Sinnlichkeit nie gefunden werden. Denn man kommt auf Nichts letztes absolut Einfaches und Untheilbares. Denn soll es noch Realität haben, so muß es eine ausgedehnte Größe haben; dann besteht es aber aus Theilen, und ist noch ein Zusammengesetztes. Wollte man sich aber eine wirkliche Einheit denken, so müßte man von aller Größe abstrahiren; dann ist es aber ein Nichts, ein leerer Punct. Denn was eine reale Größe ist, muß durch Zusatz und Wegnahme eine andere vergrößern oder verringern;

einen

Αμφοτερογλωσσου τε μεγα σθενος ουκ αλαπαδνον
Ζηνωνος παντων επιληπτορος.
Isocrates Encomium Helenae im Anfange.

einen Punct hingegen kann man hinzusetzen, und hinwegnehmen, ohne daß eine Größe dadurch verändert wird. Man kommt also in der Sinnenwelt entweder auf eine Einheit, die nichts Reales mehr ist, oder auf etwas Reales, das noch nicht Einheit ist; das heißt auf kein Letztes absolut Einfaches [77]). Man begreift nun hieraus, 1) wie Zeno sagen konnte: man solle ihm das absolute Eins in der Erfahrungswelt aufzeigen, und dann wolle er alle Dinge erklären; und wie er behaupten konnte: Das Eine komme nicht unter den wirklichen Dingen, das heißt, in der Erfahrungswelt vor. 2) Daß Zeno eben hieraus einen Grund gegen die Wirklichkeit der Sinnenwelt hernehmen konnte, weil sie der Vernunftidee von der Einheit alles Wirklichen widerspricht. Er hatte darin vollkommen Recht, daß die absolute Einheit nur durch die Vernunft denk-

77) Dies ist der Sinn der vielfältig mißverstandenen Stelle Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. ετι ει αδιαιρετον αυτο το ἑν, κατα μεν το Ζηνωνος αξιωμα, ȣδεν αν ειη. ὁ γαρ μητε προστιθεμενον, μητε αφαιρȣμενον, ποιει τι μειζον, ȣ φασιν (φησιν) ειναι τȣτο των οντων, ὡς δηλ ὀτι οντος μεγεθȣς τȣ οντος και ει μεγεθος, σωματικον (σωματικȣ). Die eingeklammerten Worte sind Verbesserungen, des wie mir dünkt, verdorbenen Textes. Unmöglich konnte Zeno behauptet haben, daß das Eine als Noumenon körperlich sey. Denn Melissus hatte schon gezeigt, daß alle Prädicate, welche dem Körper zukommen, jenem widerspreche, und dahin gehet auch Zenos Raisonnement. Aristoteles de Melisso c. 2. ει δε ἁπαν ὑδωρ η ἁπασαν γην, η ὁτι δη το ον τȣτ' εςι, πολλα αν εχοι μερη ὡς και Ζηνων επιχειρει ον δεικνυναι το ἁπως ον ἑν.

und was Plato oben von dem Eleatischen Palamedes sagte, gehet eben darauf hinaus. Die Stelle in Aristoteles Metaphysik ist zu dunkel, vielleicht auch verdorben, als daß man auf diese Auctorität allein eine Erklärung gründen könnte. Doch wir wollen uns nicht länger mit diesen Nebengründen, welche am Ende doch nicht entscheiden, aufhalten, da wir zeigen können, daß Zeno obige Sätze wirklich aber aus einem ganz andern Gesichtspuncte behauptete, als ältere und neuere Schriftsteller aus Mißverstand annehmen.

Denn jene Sätze beziehen sich nicht auf das intellectuelle Eins, welches Zeno mit dem Parmenides für das einzige Reale hielt, sondern auf das Eine, oder das absolut Einfache, das letzte Untheilbare des in der Anschauung gegebenen Mannichfaltigen; oder mit andern Worten, Zeno sagte mit jenen Sätzen nichts mehr und nichts weniger, als: in dem Wahrnehmbaren findet sich die Einheit nicht, welche die Vernunft als die einzige absolute Realität denkt, und sie kann in dem Felde der Sinnlichkeit nie gefunden werden. Denn man kommt auf Nichts letztes absolut Einfaches und Untheilbares. Denn soll es noch Realität haben, so muß es eine ausgedehnte Größe haben; dann besteht es aber aus Theilen, und ist noch ein Zusammengesetztes. Wollte man sich aber eine wirkliche Einheit denken, so müßte man von aller Größe abstrahiren; dann ist es aber ein Nichts ein leerer Punct. Denn was eine reale Größe ist, muß durch Zusatz und Wegnahme eine andere vergrößern oder verringern; einen

Αμφοτερογλωσσου τε μεγα σθενος ουκ απατηλον
Ζηνωνος παντων επιληπτορος.

Isocrates Encomium Helenae im Anfange.

einen Punct hingegen kann man hinzusetzen, und hinwegnehmen, ohne daß eine Größe dadurch verändert wird. Man kommt also in der Sinnenwelt entweder auf eine Einheit, die nichts Reales mehr ist, oder auf etwas Reales, das noch nicht Einheit ist; das heißt auf kein Letztes absolut Einfaches [77]). Man begreift nun hieraus, 1) wie Zeno sagen konnte: man solle ihm das absolute Eins in der Erfahrungswelt aufzeigen, und dann wolle er alle Dinge erklären; und wie er behaupten konnte: Das Eine komme nicht unter den wirklichen Dingen, das heißt, in der Erfahrungswelt vor. 2) Daß Zeno eben hieraus einen Grund gegen die Wirklichkeit der Sinnenwelt hernehmen konnte, weil sie der Vernunftidee von der Einheit alles Wirklichen widerspricht. Er hatte darin vollkommen Recht, daß die absolute Einheit nur durch die Vernunft denk-

77) Dies ist der Sinn der vielfältig mißverstandenen Stelle Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. ετι ει αδιαιρετον αυτο το ἑν, κατα μεν το Ζηνωνος αξιωμα, ουδεν αν ειη. ὁ γαρ μητε προστιθεμενον, μητε αφαιρυμενον, ποιει τι μειζον, ου φασιν (φησιν) ειναι τουτο των οντων, ὡς δηλονοτι οντος μεγεθους του οντος και ει μεγεθος, σωματικον (σωματικου). Die eingeklammerten Worte sind Verbesserungen, des wie mir dünkt, verdorbenen Textes. Unmöglich konnte Zeno behauptet haben, daß das Eine als Noumenon körperlich sey. Denn Melissus hatte schon gezeigt, daß alle Prädicate, welche dem Körper zukommen, jenem widerspreche, und dahin gehet auch Zenos Raisonnement. Aristoteles de Melisso c. 2. ει δε ἁπαν υδωρ η ἁπασαν γην, η ὁτι δη το ον τουτ' εστι, πολλα αν εχοι μερη ὡς και Ζηνων επιχειρει ον δεικνυναι το ἁπως ον ἑν.

denkbar ist; irrte sich aber darin, daß er die objective Bedeutung der Idee falsch verstand. 3) Daß jene Sätze sehr leicht unrichtig verstanden werden konnten, wenn man nicht darauf achtete, ob jene Sätze die sinnliche oder intelligible Welt zum Gegenstande haben. Die Erklärung, welche wir oben gegeben haben, stimmt nicht nur zu dem ganzen Gedankensystem des Philosophen zusammen, sondern sie gründet sich auch auf gute Zeugnisse [78]). 4) Der Misverstand wurde noch dadurch vermehrt, daß der Sophist Gorgias das Daseyn alles Realen in der Welt läugnete, und sich dazu zum Theil Zenonischer Sätze bediente, weil man glaubte, auch Zeno müsse alle Realität geläugnet haben. Der Irrthum aber verschwindet, so bald man unterscheidet, was dem Zeno und was dem Gorgias angehöret [79]).

Ehe

78) Simplicius in Physica Arist. p. 30. λεγει γαρ ὁ Ευδημος εν τοις Φυσικοις. αρα ουν τουτο μεν ουκ εστι, εστι δε τι ἑν; τουτο γαρ ηπορειτο. και Ζηνωνα φασι λεγειν, ει τις αυτῳ το ἑν αποδειη, τι ποτε εστι, λεξειν τα οντα [λεγειν]. ηπορει δε ὡς εοικε, δια το των μεν αισθητων ἑκαστον κατηγορικως τε πολλα λεγεσθαι και μερισμῳ, την δε στιγμην μηδεν τιθεναι. ο γαρ μητε προστιθεμενον αυξει, μητε αφαιρουμενον μειοι, ουκ ωετο των οντων ειναι.

79) Aristoteles de Gorgia unterscheidet genau, was in dem ganzen Raisonnement Gorgias eigenthümlich ist ὁτι ουκ εστιν ουτε ἑν, ουτε πολλα, ουτε αγεννητα, ουτε γενομενα, τα μεν ὡς Μελισσος, τα δε ὡς Ζηνων επιχειρει δεικνυειν μετα την πρωτην ιδιαν αυτου αποδειξιν, εν ᾗ λεγει, οτι ουκ εστιν ουτε ειναι, ουτε μη ειναι. Es ist also ein kleines Versehen, wenn Buhle glaubt, der Satz, nichts sey wirklich, habe Gorgias von Zeno entlehnt.

Ehe wir diesen Abschnitt beschließen, wollen wir noch eine kurze Uebersicht von den Hauptsätzen und den Unterscheidungsmerkmalen der Philosophie dieser Denker geben.

Sie stimmen alle vier darinnen überein, daß sie die Idee der absoluten Substanz constitutiv gebrauchen, als wäre durch sie ein wirklicher Gegenstand gegeben. Die Anwendung des Grundsatzes der Kausalität: aus Nichts wird Nichts auf Gegenstände der Erfahrung, welche doch als Dinge an sich betrachtet wurden, entdeckte ihnen Widersprüche, welche die Physiker nicht geahndet hatten. Da beim Ding an sich von allen Bedingungen der Wahrnehmung abstrahirt werden muß, so ist es schon ein Widerspruch, es als entstanden und veränderlich zu denken. Doch schon der Begriff des Entstehens ist für die reine Vernunft etwas Unbegreifliches, und daher die ganze Erfahrung etwas Unerklärliches, wofür die Vernunft keinen Grund als die Täuschung der Sinnlichkeit anzugeben weiß. Indem sie also davon abstrahirten, und nur bei dem Gesichtspunct der reinen Vernunft stehen blieben, kamen sie auf das System der einzigen absoluten Substanz, welches auf dem Unterscheiden der Substanz in der Erscheinung von der Substanz als Noumenon beruhte. Um das Abweichende der Philosopheme der Eleaten bestimmt angeben zu können, müssen wir daher theils auf die Entwickelung des Begriffs der Substanz, theils auf die Begründung des Systems sehen.

Xenophanes faßte alles Wirkliche, Gott und Welt in die Einheit des Wesens zusammen. Die Prädicate, welche er dem Etwas und All beilegte, waren fast alle negativ, ausgenommen, die Vorstellkraft und Allmacht. Parmenides Begriff stimmte damit im Wesentlichen überein, nur ging sein Begriff mehr auf das Weltall, so wie Xenophanes mehr den Begriff der Gottheit vor Augen hatte. Daher dach-

sich Parmenides das All durch eine Figur begrenzt, Xenophanes weder begrenzt noch unbegrenzt. Beide entfernten von dem Begriff der einen Substanz alles Wahrnehmbare; um aber demselben doch einen Inhalt und objective Beziehung zu geben, verbanden sie damit Prädicate des innern Sinnes und die Erfüllung des Raums. Beide fanden noch keinen Widerspruch zwischen der Einheit der Substanz und der Erfüllung des Raums; Melissus entdeckte diesen zuerst, und Zeno entwickelte ihn noch weiter. Aber beide fanden sich dadurch in Verlegenheit, wenn sie der Einen Substanz Prädicate beilegen wollten, wodurch sie als reales Wesen bestimmt würde. Je mehr also die Vernunft den Begriff der absoluten Substanz von allem was nicht in ihr enthalten ist, absonderte, sie reiner aufzufassen strebte, wurde sie immer leerer an Inhalt. Und so wurde denn endlich alles Wirkliche in eine bloße Idee verwandelt.

Der Grund derselben wurde von allen Eleatikern nur auf eine dunkle Art in der Vernunft geahndet. Daher setzen sie die Vernunfterkenntniß der Erfahrung entgegen, und ohne die objective Gültigkeit jeder Idee deduciren zu können, oder nur das Bedürfniß dazu zu ahnden, glaubten sie in der Nothwendigkeit, mit welcher sie bei entwickeltem Vernunftvermögen gedacht wird, ihre Wahrheit zu entdecken. Die Wahrheit ihres Systems bewiesen sie daher nicht durch Deduction der Hauptidee, sondern durch Widerlegung der Erfahrung und der Anwendung des Verstandes auf Erfahrungsgegenstände, wobei die objective Realität der Idee der absoluten Substanz schon vorausgesetzt wurde. Denn nur deswegen hielten sie die Erfahrung für Täuschung, weil sie dieser Idee widerspricht. Das Verdienst, dieses System durch diese apagogischen Beweise zu begründen, erwarben sich aber nur Melissus und Zeno, vorzüglich der letzte; Xenophanes und Parmenides

stell-

stellten es bloß auf. Der *erste* bemerkte den *Widerstreit* zwischen *Erfahrung* und *Vernunft*, ohne ihn *lösen zu können*, *Parmenides* erklärte die *Erfahrung* für *Täuschung* der *Sinne*, ohne weitern Beweis, als den Widerspruch mit jener Idee. *Melissus* entwickelte diesen weiter, und *Zeno* endlich bewies sogar, daß die *Erfahrung* in sich *selbst widersprechend* sey. Und dadurch hat Zeno unstreitig sich das größte Verdienst erworben. Denn eines der Hauptprobleme der Philosophie ist die Ansprüche der raisonnirenden Vernunft und des gemeinen Verstandes festzusetzen und beiden ihre gehörigen Grenzen anzuweisen. Bevor dieses geschehen kann, müßen die Mißhelligkeiten zwischen beiden zur deutlichen Einsicht dargelegt werden, wozu Zenos Raisonnement gegen die objective Realität der äußern Anschauungen und des Raums, der ihnen zum Grunde liegt, immer einen trefflichen Anfang machte. Es ist nur zu bedauern, daß kein Denker auf diesem Wege weiter fortging, und die Resultate der Eleatischen Philosophie erst zu Platos Zeiten zum ernstlichen Nachdenken reizten. Anhänger behielt diese Schule immer, sie wurde bis über Sokrates Zeitalter durch die Megariker fortgepflanzt. Aber solche originale Denker, wie diese, traten in ihr nicht wieder auf.

Fünfter Abschnitt.

Philosophie des Heraclits.

Zwischen der siebzigsten und achtzigsten Olympiade lebten noch einige Denker, die, ob sie sich gleich nicht zu der

Höhe der Speculation, welche die Eleatiker erreicht hatten erhoben, dennoch durch mehrere scharfsinnige Forschungen eine Stelle unter den ältesten Philosophen sich erwarben. Die Erfahrungswelt war der Kreis, in welchem sich ihre Philosopheme beschränkten; die Principien, aus welchen sie alle Phänomene zu erklären suchten, waren bloße Naturkräfte, ob sie gleich die Vernunft aus einem noch dunkel geahndeten Bedürfniß vergötterte. Ungeachtet der Einseitigkeit ihrer Vorstellungsart, und der Unerweislichkeit ihrer Principien verdienen sie doch nicht allein wegen des Scharfsinnes, mit welchem sie die Phänomene der Natur auch nach ihrer einseitigen unvollkommenen Ansicht erklärten, sondern auch deswegen Aufmerksamkeit, weil jüngere Philosophen nach Socrates auf den Hauptsätzen dieser ihre philosophischen Systeme zum Theil wieder von neuem gründeten.

Heraclit war zu Ephesus geboren, und blühte um die 70 Olympiade. Von seinem Leben ist sehr wenig bekannt, aber was wir aus demselben wissen, zeigt uns denselben als einen Mann von großem Geist und Character. Aufgefodert von seinen Bürgern, an der Verwaltung des gemeinen Wesens Antheil zu nehmen, schlug er es aus, weil er die Verfassung, die Gesetze und die Maximen der Regierung nicht billigte. Wahrscheinlich würde er auch sonst ein gleiches Schicksal mit dem Hermodorus erfahren haben, den die Ephesier exilirten, weil sie keinen Mann, der sich durch irgend einen Vorzug auszeichnete, unter sich dulden wollten [1]. Entfernt von allen Staatsgeschäften widmete er alle seine Muße dem Nachdenken, dessen Frucht ein tiefsinniges Werk über die Natur war. Er legte dieses in dem berühmten Tempel der Diana als einen Schatz nieder, der nur verständigen Kennern zugänglich seyn sollte. Daß es sehr

1) Diogenes Laert. IX, §. 2. 6.

sehr dunkel geschrieben war, ist unter allen alten Schriftstellern ausgemacht. Ob aber dieser Philosoph absichtlich unverständlich schrieb, oder ob er die Fähigkeit sich deutlich auszudrücken nicht besaß, oder ob endlich damals die Sprache noch zu wenig cultivirt war, dies ist nicht so entschieden. Nach dem Aristoteles rührte die Dunkelheit vorzüglich daher, daß es schwer war, die Schrift gehörig zu interpungiren, und die Beziehung der Worte auf einander zu bestimmen [2]). Hieraus läßt sich noch nicht sogleich folgern, daß Heraclit nicht habe verstanden seyn wollen, wie Cicero und mehrere spätere Schriftsteller behaupten [3]). Indessen ist doch soviel gewiß, daß Heraclit selbst deswegen den Beinahmen des Dunkeln (σκοτεινος) erhielt [4]).

2) Diogenes l. c. Aristoteles Rhetoric. III, c. 5. τα γαρ Ἡρακλειτε διαςιξαι εργον, δια το αδηλον ειναι, ποτερῳ προςκειται, τῳ ὑςερον η τῳ προτερον. Als Beispiel führt er den Anfang dieser Schrift an: τε λογε τε δ' εοντος αιει αξυνετοι ανθρωποι γιγνονται.

3) Cicero de Natura Deor. I, c. 26. III, c. 14. Das Urtheil des Sokrates von Heraclits Schrift (Diogenes Laert. II, §. 22. beweiset, daß sie nicht ganz unverständlich sondern nur schwer zu verstehen war: Was ich verstanden habe, sagte er, ist vortreflich, wahrscheinlich also auch das, was mir unverständlich geblieben ist. Aber freilich müßte man dazu einen delischen Schwimmer haben.

4) Lucretius I, v. 640. Cicero de Finib. II, c. 5. Seneca Epistol. 12.

Als Lehrer des Heraclits nennt Diogenes und Suidas den Xenophanes und Hippasus von Metapontum. Dieses Datum aber erfodert noch eine schärfere kritische Untersuchung. Das Ansehen dieser Schriftsteller selbst ist zu gering, um darauf etwas zu bauen, und was Xenophanes betrifft, so ist es nach dem Zeugniß des Sotion, welches Diogenes als Quelle anführt, nur eine von einigen Schriftstellern angenommene Meinung [5]). Mehr Gewicht hat eine Stelle aus Heraclits Schrift selbst, welche Diogenes anführt: „Vielwisserei ist noch keine Cultur der Vernunft; sonst hätte sie auch Hesiodus, Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus weise gemacht. Alle Weisheit bestehet nur darin, das Gesetz zu erkennen, nach welchem alles in allen regieret wird" [6]). Heraclit muß also doch wenigstens Kenntniß von den Schriften jener beiden Philosophen gehabt haben; und das ist auch das einzige was daraus folget. Großen Einfluß auf seine Philosopheme hat jene Kenntniß wahrscheinlich nicht gehabt. Am ersten könnte man dieses noch von Hippasus kosmologischen Ideen vermuthen, da sie mit denen des Heraclits einige Aehnlichkeit haben. Desto mehr hat alles dieses zusammen genommen vielleicht auf seinen philosophischen Geist gewirkt, von dessen Gange sich hie und da noch einige wenige Spuren aufgezeichnet finden. In seinen Jünglingsjahren hatte sein Geist eine skeptische

5) Diogenes Laert. IX, §. 5.

6) Diogenes Laert. IX, §. 1. πολυμαθιη νοον ȣ διδασκει. Ησιοδον γαρ αν εδιδαξε και Πυθαγορην, αυθις τε Ξενοφανεα τε και Ἑκαταιον. ειναι γαρ ἑν το σοφον επιςασθαι γνωμην ἡτε εγκυβερνησει παντα δια παντων.

gische Richtung genommen; im Alter war er der größte Dogmatiker; dort behauptete er nichts zu wissen, hier war er überzeugt, alles zu wissen [7]. Es wäre zu wünschen, daß uns die Ursache von seinen frühern Zweifeln an aller Erkenntniß auch wäre gemeldet worden, sie würde manchen Aufschluß über seinen Dogmatismus geben. Wenn wir uns nicht sehr irren, so wirkte bei ihm derselbe Grund, der auch späterhin bei den Pyrrhoniern von so großem Einfluß war. Bekannt mit den Meinungen mehrerer Denker über die Entstehung der Welt und die Natur der Dinge in derselben, konnte er bei dem Widerstreite derselben keine mit Ausschließung der übrigen für die wahre erkennen, und sein Verstand blieb unentschieden. Dieser Zustand war aber nicht das Resultat einer strengen Untersuchung des Erkenntnißvermögens, sondern nur eine durch das Unvermögen, den Grund der widersprechenden Meinungen zu entdecken, abgenöthigte und daher immer peinliche Zurückhaltung. Natürlich suchte er daher aus diesem so bald als möglich heraus zu gehen, und für sich ein System zu gründen, welches wo nicht Ueberzeugung doch Befriedigung bei sich führte. Es kam nur auf den Weg an, auf dem dieses zu suchen war. Eine glückliche Ahndung der Wahrheit führte ihn an den einzig richtigen; aber er wußte ihn nicht mit Glück zu betreten. Heraclit besaß von Natur eine gewisse Art von Stolz, der sich auf das Gefühl seiner Geisteskräfte stützte. Er nahm sich daher vor, niemanden als sich selbst sein System zu verdanken; er fing an sich selbst zu erforschen, und aus sich selbst sein Wissen zu schöpfen. Die bekannte Inschrift des Tempels zu Delphi: Erkenne dich selbst, die einen tiefen Eindruck auf ihn machte, hatte

7) Diogenes Laert. IX. §. 5.

hatte ebenfalls die Aufmerksamkeit auf sein eignes Gemüth gelenkt [8].

Es ist zu bedauern, daß wir zwar den Punct wissen, von welchem das Philosophieren des Heraclits ausging, aber nicht das Ziel, auf welches er kam; wir können nicht einmal den ganzen Weg übersehen, den er zum Endpunkte zurücklegte. Diese Fragen müßten eigentlich aus seinem philosophischen Systeme beantwortet werden. Allein dieses kennen wir viel zu unvollständig, als daß wir jene Resultate mit Sicherheit daraus zu entwickeln wagen könnten. Denn die dunkle Schreibart dieses Mannes hat wahrscheinlich die Folge gehabt, daß man seine Philosopheme weder alle richtig verstand, noch sie im Zusammenhange der Nachwelt überlieferte. Hätten wir sein ganzes System im Zusammenhange vor uns liegen, so könnten wir den Gesichtspunct, aus welchem, und die Probleme, für welche er sein Gemüth zu erforschen suchte, entdecken. Von allen diesen läßt sich jetzt nur wenig bestimmen. Die Data, welche uns jetzt davon bekannt sind, verstatten uns kein anderes Resultat, als daß Heraklit auf einem guten Wege sich befand, ohne noch zu wissen, worauf er blicken und was er erforschen solle. Das Problem, das er sich vorlegte, scheint, wenn man auf die obigen Data und die uns bekannten Philosopheme desselben eine Vermuthung wagen darf, kein anderes gewesen zu seyn, als: Welches ist der Grund von den durchkreuzenden und widersprechenden Meinungen der Menschen, daß sie über keinen Gegenstand einig sind, und daher nichts wissen? Denn hierauf beruhete nach unserer obigen Vermuthung seine Skepsis.

8) Diogenes Laert. IX, §. 5. αὑτον εφη διζησασθαι και μαθειν παντα παρ' ἑαυτου. Plutarchus advers. Coloten.

Skepsis. Dieses Problem hätte ihn auf eine Untersuchung des Erkenntnißvermögens führen müssen, allein er kam statt dessen auf die Natur der Dinge zurück, eine Folge, die uns in jenen Zeiten nicht befremden darf. Denn man findet nur das, was man sucht. Sein System enthält wirklich nach seiner Ansicht eine Auflösung jener Frage. Dieses ist kein unwichtiger Grund für die Richtigkeit unserer Vermuthung, und wir sehen uns dadurch in den Stand gesetzt, in seine Philosopheme einen etwas bündigern Zusammenhang zu bringen.

Heraclits kosmologisches System war dem der Jonischen Philosophen in Ansehung des Gesichtspuncts nicht unähnlich, obgleich in den Resultaten sehr davon verschieden. Woraus ist alles entstanden? Dies war die Frage, durch deren Beantwortung sie das Grundwesen der Dinge zu erforschen glaubten. Auch Heraclit machte sich dieses Problem zum Gegenstand seines Nachforschens, nur mit dem Unterschiede, daß er in seinem System schon etwas deutlicher den Urstoff von der Urkraft unterscheidet, und nach erweitertem Gesichtskreise schon auf weit mehrere Phänomene Rücksicht nimmt.

Der Grundsatz, der unsern Philosophen dabei zum wenigsten dunkel leitete, war: Dasjenige Wesen, welches alles Leben, alle Wirksamkeit in der Natur hervorbringt, und welches von der Art ist, daß es vermöge seiner Feinheit alle übrigen Dinge durchdringet, auflöset und verändert, das ist das Grundwesen, die erste Ursache aller Erscheinungen. Dieses ist nach vielfältigen Erfahrungen, das Feuer [9]).

9) Aristoteles Metaphysic. I. c. 3. Diogenes Laert. IX. §. 7. Plutarch. Decret. Phil. I, c. 3. 23. Simplicius in Physica Aristoteles p. 6. Ιππασος — και

Diese Bemerkung ist sehr wichtig für das Heraclitische System, um es verständlicher zu finden, und zu offenbare Widersprüche, als daß man sie einem Denker auch in jenen Zeiten beimessen könnte, aus der Darstellung desselben zu verbannen. Das Feuer kommt nehmlich in verschiedener Bedeutung vor. Heraclit verstehet unter demselben bald die Urkraft der Natur, durch welche alle Veränderungen sowohl in der physischen als geistigen Welt bewirkt werden, bald den Zustand, in welchen alle Dinge durch das Feuer aufgelöset werden. In der ersten Bedeutung kann man nicht fragen, ob das Feuer einfach oder mit andern Stoffen versetzt sey, denn es ist bloß von einer allwirkenden Kraft die Rede; dadurch ist aber die Mannichfaltigkeit der Stoffe in der zweiten Bedeutung noch keinesweges geleugnet. Weder die neuern noch die ältern Schriftsteller haben diesen Unterschied bestimmt genug gefaßt, und daher rühren ihre widerstreitenden Nachrichten und Erklärungen [10]. Vielleicht gelingt es uns, durch folgende

— και Ηρακλειτος — πυρ εποιησαντο την αρχην· και εκ πυρος ποιυσι τα οντα πυκνωσει και μανωσει, και διαλυυσι παλιν εις πυρ, ὡς ταυτης μιας υσης φυσεως της ὑποκειμενης. πυρος γαρ αμοιβην ειναι φασιν. — και δηλονοτι και αυτοι το ζωογονον και δημιυργικον και πεπτικον και δια παντων χωρυν και παντων αλλοιωτικον της θερμοτητος θεασαμενοι, ταυτην εσχον την δοξαν. — ετι δε ει στοιχειον μεν το ελαχιστον εστιν, εξ ὑ γινεται τα αλλα και εις ὁ αναλυεται, λεπτομερεστατον δε των αλλων το πυρ, τυτο αν ειη μαλιστα στοιχειον. Aristoteles Metaphysic. I, c, 7.

10) Diese streitigen Puncte sind: 1) ob Heraclit Feuer oder, Luft für das oberste Princip gehalten; Sextus Empir.

gende Zergliederung der Hauptsätze, dieses System deutlicher darzustellen.

I. **Das Feuer ist diejenige Kraft, durch welche alle Veränderungen in der Welt wirklich werden.** Es bewirkt die Auflösung der verschiedenen Materien, aus denen die Körper bestehen, und wiederum ihre Absonderung aus der Masse und neue Verbindung [11]). Dieser Hauptsatz gründet sich wahrscheinlich auf Beobachtungen über die Entstehung und das Wachsthum der Pflanzen und Thiere, bei welchen die Wärme sich als das belebende und wirkende Princip beweist. Hierzu kamen noch so viele Erfahrungen von der Wirksamkeit des Feuers sowohl in der Natur, als in den Künsten. Und weil es in so vielen Fällen eine Kraft äussert, welche die übrigen Naturkräfte überwältiget,

 so

Empir. advers. Mathemat. IX. §. 360. X, 233. 2) ob er die Entstehung der Dinge durch Verwandlung eines Grundstoffs oder durch Absonderung und Verbindung verschiedener Stoffe erklärt habe. Die erste Erklärungsart ist die gewöhnliche.

11) Stobaeus Eclog Physic, T. I, S. 304. Ηρακλειτος και Ἱππασος αρχην των άπαντων το πυρ. πρωτον μεν γαρ το παχυμερεςατον εις αυτο συςελλομενον γιγνεται γη. επειτα αναχαλωμενην την γην ὑπο τε πυρος. Φυσει ὑδωρ αποτελειςθαι. Παλιν δε τον κοσμον και τα σωματα παντα αναλυςθαι (αναλυεςθαι) εν τη εκπυρωσει. Plutarchus Decret. Philos. I, c. 3. de Ei apud Delphos edit. Hutten Vol. IX. S. 227. ὡς γαρ εκεινην (την αρχην) εκ μεν ἑαυτης τον κοσμον, εκ δε τε κοσμε παλιν αυ ἑαυτην αποτελειν, πυρος τ' ανταμειβεςθαι παντα, Φησιν ὁ Ἡρακλειτος, και πυρ ἁπαντων, ὡςπερ χρυσε χρηματα και χρηματων χρυσος.

so hielt sich Heraclit für berechtiget, das Feuer für die einzige oder doch die oberste Naturkraft anzunehmen, welcher alle übrigen untergeordnet sind.

II. **Der ursprüngliche Zustand der Welt ist Feuer gewesen.** Und es wird einst eine Zeit kommen, wo die ganze sichtbare Natur in **Feuer wieder aufgelöst werden wird** [22]). Denn das Feuer ist die wirksamste durchdringendste Kraft, welche alles auflöst. Dieses ist nicht so zu verstehen, als wenn dieses Feuer aus lauter homogenen Theilen bestehe, sondern, das Feuer zerschmelzt alle verschiedenen Körper und versetzt sie in einen feurigen flüßigen Zustand, ohne daß die Verschiedenheit der Stoffe dadurch aufgehoben wird. Die Gründe dafür sind folgende 1) Heraclit behauptete, alles **entstehe durch Zank, Streit**, das heißt, durch Gegenwirkung, welches sich ohne verschiedenartige Materien nicht denken läßt [23]). Nach dem Zeugniß einiger Alten nahm Heraclit noch vor dem Feuer gewisse **untheilbare Materien** (ψηγματα) an [24]). Der Aus-

22) Aristoteles Physicor. III, c. 5. ὥσπερ Ἡρακλειτος φησιν ἅπαντα γινεσθαι ποτε πυρ. Clemens Alexandrin. Stromat. l. v. ὁ κοσμος ην και εσται πυρ αει ζωον, ἁπτομενον μετρῳ και αποσβεννυμενον μετρῳ. Eigene Worte des Heraclits.

23) Diogenes Laert. IX, §. 8. Plato Symposium [illegible] ed. Wolf. Aristotel. de Mundo c. 5.

24) Stobaeus Eclog. Phys. T. I. p. 550. Ηρακλειτος [illegible] ψηγματα καταλειπειν. Plutarch. Decret. Philos. I, c. 13. Ἡρακλειτος [illegible] ελαχιστα και αμερη εισαγει. Hierzu [illegible] angeführte Stelle des Stobäus p. 304, [illegible] und große Theile unterschieden werden.

Ausdruck von dem Einem, unter welchem nichts als das Feuer zu verstehen ist, kann auf verschiedene Art gedeutet werden; aber man kommt doch immer darauf zurück, daß entweder die Welt in dem Zustand ihrer Auflösung aus gewissen untheilbaren Theilen, die also durch das Feuer nicht aufgelöst werden können, bestehe, oder daß das Feuer, wenn es die Körper auflöse, gewisse untheilbare Materien vorfinde. Diese Materien können zwar sowohl homogen, wie etwa die Atomisten behaupteten, oder verschiedener Art seyn. Obgleich nun nicht bestimmt ist, von welcher Art sie sind, so ist doch nach dem ersten Grunde ihre Verschiedenartigkeit wahrscheinlicher.

III. **Alles ist in beständigem Wechsel von Veränderungen** [15]). Aus der Erfahrung konnte er diesen Satz in dieser Allgemeinheit nicht nehmen, wenn er nicht die Folge von gewissen Begriffen gewesen wäre. Denn er erkannte nur zu wohl, daß dieser unaufhörliche Wechsel kein Gegenstand der Erfahrung sey. Worauf stützt sich aber denn seine Behauptung? Wahrscheinlich hatten sich bei ihm die Begriffe von Kraft und Wirkung, Thätigkeit und Leiden, oder Ver-
än-

15) Plato Cratylus 3 B. S. 267. λεγει που Ἡρακλειτος, ὁτι παντα χωρει, και ουδεν μενει· και ποταμου ῥοῃ απεικαζων τα οντα λεγει, ὡς δις ες τον αυτον ποταμον ουκ αν εμβαιης. S. 347. Aristoteles Physicor, VIII, c. 3. και φασι τινες, κινεισθαι των οντων ου τα μεν τα δ' ου, αλλα παντα, και αει· αλλα λανθανειν τουτο την ἡμετερην αισθησιν. Plutarchus Decret. Philosoph. I, c. 23. Ἡρακλειτος ηρεμιαν τε και στασιν εκ των ὁλων ανῃρει (εστι γαρ τουτο των νεκρων) κινησιν δ' αϊδιον μεν τοις αϊδιοις, φθαρτην δε τοις φθαρτοις (αποδιδου). Plutarchus de Ei apud Delphos ed. Hutten S, 239.

ändert werden, so innig verbunden, daß er sie nicht zu trennen vermochte. Eine Kraft kann nicht ohne Wirkung seyn, und wo Wirkung ist, da ist auch Veränderung. Nur durch Veränderungen kündigt eine Kraft ihr Daseyn an; Ruhe, Unwirksamkeit ist so viel als Tod. Eine lebendige Kraft muß also auch da wirken und Veränderungen hervorbringen, wo sich nichts davon wahrnehmen läßt. — Einigen Einfluß auf diese Behauptung hatte gewiß auch sein Princip. Indem das Feuer wegen seiner Feinheit alle Körper durchdringt, und immer in reger Bewegung ist, wie sollte da die ganze Natur nicht unaufhörlich verändert werden?

Von dieser Veränderlichkeit ist nichts ausgenommen, als das einzige wirkende Princip, das Feuer, durch dessen Wirkung alle Veränderungen und Umwandelungen geschehen. Das Feuer verändert, wird aber nicht verändert, alle übrigen Dinge werden nur verändert; ihre Existenz bestehet im Werden nicht im Seyn [16]). Heraclit drückte diesen Wechsel der Dinge durch ein sinnliches Bild aus: man kann nicht zweimal durch denselben Fluß gehen. Einer seiner Nachfolger fand darin schon zu viel nachgegeben, und setzte berichtigend hinzu: Man kann es auch nicht einmal [17]).

IV. Die

16) Aristoteles de Coelo III, c. 1. οι δε τα μεν αλλα παντα γινεσθαι τε φασι και ρειν, ειναι δε παγιως ουδεν, έν δε τι μονον ύπομενειν, εξ ού ταυτα παντα μετασχηματιζεσθαι πεφυκεν, όπερ εοικας, βουλεσθαι λεγειν αλλοι τε πολλοι και Ἡρακλειτος. Plutarchus de Ei apud Delphos S. 239.

17) Plato Cratylus S. 267. Aristoteles Metaphysic. IV, c. 5. Daher sind die Worte ρειν, ρευμα, ροη, die

IV. Die zwei Gesetze, nach welchen alle Veränderungen geschehen, ist das Gesetz des **Streits** und der **Einigkeit**, oder der Entgegenwirkung und der Verähnlichung. Die Welt befand sich nehmlich ursprünglich in einem durch Feuer aufgelöseten Zustande, indem dieses immer wirkende Princip alle heterogenen Theile in sich aufgelöst hatte. Diese entgegengesetzte Stoffe wirken in dieser Masse gegen einander; sie sondern sich ab, und treten nach ihrer Verwandschaft in neue Verbindung vermittelst des Feuers. **Durch Feindschaft entstehen alle Dinge.** Das Feuer wirkt dann aber beständig auf diese gebildeten Körper ein, löset sie auf, und sucht sie sich ähnlich zu machen. Alle Dinge gehen also wieder in den ersten Zustand zurück. **Freundschaft** also **zerstöhret**, indem es alle Dinge mit sich vereiniget [18]).

V. Bei diesen Veränderungen findet ein beständiger **Naturgang** statt. Das Feuer gehet in Luft' diese in Wasser und dieses endlich in Erde über. Umgekehrt löset sich die Erde in Wasser, dieses in Luft und diese endlich wieder in Feuer auf. **Heraclit** nennte jenes den **Weg nach Unten** (ἡ κατω ὁδος), den Weg der **Erzeugung**, dieses den **Weg nach Oben** (ἡ ανω ὁδος) den Weg der **Auflösung** [19]).

Hier

dir so häufig bei griechischen Schriftstellern vorkommen. Plato nennt die Anhänger dieser Behauptung ὁι ῥεοντες Theaetet. 2 B. S. 131.

18) Diogenes Laert. IX, §. 8, 9. γινεςθαι παντα κατ' εναντιοτητα — των δε εναντιων το μεν επι την γενεσιν αγον, καλεισθαι πολεμον και εριν· τοδ' ἐπι την εκπυρωσιν, ὁμολογιαν και ειρηνήν. Plutarchus Decret. I, c. 3. De Iside et Osiride, ed. Hutten S. 169.

19) Diogenes Laert. IX, §. 8. και την μεταβολην (καλεισθαι) ὁδον ανω [και] κατω.

Hier entstehet nun die Frage: ob Heraclit durch wirkliche Verwandlung des Feuers die Entstehung aller Dinge zu erklären versucht, oder ob er nur Absonderung und Scheidung verschiedener Massen angenommen habe. Jenes ist die gewöhnliche Meinung. Wenn man aber bedenkt, daß Heraclit sich wahrscheinlich darüber nicht mit bestimmten Worten erklärt hat, daß deswegen Aristoteles da, wo er beider Behauptungen gedenkt, diesen Philosophen weder bei der einen noch bei der andern Parthie anführt, [20]) so muß man zum wenigsten gestehen, daß die Sache problematisch ist. Nach den oben von uns angeführten Gründen scheint die zweite Erklärung mehr für sich zu haben. Heraclit nimmt offenbar heterogene Materientheile an, wenn er z. B. behauptet, daß die gröbern in das feinere aufgenommenen Theile zu Erde werden, daß die feinere Materie aus dem Wasser ausdünste [21]).

VI) Heraclit unterscheidet die gröbere und feinere Materie. Die feinere ist von ätherischer und feuriger Natur, welche in der ganzen Natur ausgebreitet, und eigentlich die einzige Kraft im großen Universum ist. Das Wasser und die Erde, als die gröbere Materie, scheint der feineren zum Vehikel zu dienen; denn er lehrte, daß aus beiden bald eine reine lichte, bald eine dunkle Materie ausströme, und daß das Feuer aus jener, das Wasser aus dieser seine Nahrung ziehe [22]). Die-ses

20) Aristoteles Physicor. I, c. 4.

21) Stobaeus (Man sehe das Citat Note 11.) Diogenes Laert. IX. §. 9.

22) Diogenes Laert. IX. §. 9. γινεσθαι δε αναθυμιασεις απο τε γης και θαλαττης, τας μεν λαμπρας και κα-

ses ist die Aushauchung oder Ausdünstung (αναθυμιασις), die in der Heraclitischen Naturlehre eine sehr große Rolle spielt, und nach Aristoteles Zeugniß sogar das Princip aller Dinge ist [23]). Dieses scheint zwar der obigen Behauptung zu widersprechen, läßt sich aber auf folgende Art mit ihr vereinigen. Heraclit nimmt nur ein thätiges Princip, das Feuer an; er drückt sich aber auf verschiedene Art aus, je nachdem der Zustand ist, in dem es sich befindet. Wenn alles in Feuer aufgelöst ist, so wirkt diese Kraft frei und ungebunden, es hat die Natur überwältiget. Nachher treten aber vermöge des innern Widerstreits wieder neue und andere Körper durch die Thätigkeit des wirkenden Princips hervor, welches eben deswegen in allen diesen Körpern enthalten ist. Denn in der Natur ist durchgängig Leben und Bewegung durch das Feuer, welches seiner Natur nach nie Ruhe und Stillstand liebt. Daher strömt es wieder in andere ähnliche Materien ein. Es ist ein beständiger Kreislauf, der selbst zum Bestehen der Dinge nothwendig ist [24]). Dieses mag wohl Gelegenheit gegeben haben, daß einige die Luft für das Heraclitische Princip hielten, indem sie unter derselben nichts als jene Ausdünstung verstanden.

Auf

καθαρας' τας δε σκοτεινας, αυξεσθαι δε το μεν πυρ ὑπο των λαμπρων, το δε ὑγρον, ὑπο των ἑτερων.

23) Aristoteles de anima I, c. 3. Ηρακλειτος την αρχην ειναι φησι την ψυχην, ειπερ την αναθυμιασιν, εξ ἡς τ'αλλα συνιςησι. κ γαρ ασωματωτατον δη και ρεον αει — εν κινησει δ' ειναι τα οντα.

24) Stobaeus Eclog. Physic. II Vol. S. 906. Aristoteles Metereolog. II, c. 2.

Auf diese Ausdünstung gründete Heraclit seine Hypothese von der Natur der Himmelskörper und der Seelen.

VII) Die Sonne, der Mond und die Sterne sind an sich dunkle Körper, die aber hohle Flächen haben, in denen sich die aufsteigenden leichten Ausflüsse sammlen, und dadurch die Erscheinungen leuchtender Körper geben. Daher sagte er: die Sonne verlischt und entzündet sich jeden Tag wieder von neuem [25]). Auch Wind, Regen und andere Erscheinungen erklärte er aus der Ausdünstung.

VIII. Alle Dinge bestehen nur durch beständige Veränderungen, indem sie in jedem Zeitpunct etwas anders sind, als sie waren. Alles Leben, alle Wirksamkeit in der Welt hängt vorzüglich von dem Ein- und Ausströmen des wirkenden Naturwesens, des Feuers, ab. Da nun der Verstand des Uncultivierten sich alles menschenähnlich vorstellt, so wird auch jede Thätigkeit und Veränderung als Aeusserung eines Lebens, und eine Seele als die Ursache derselben gedacht. Daher die Vorstellungen von der Welt als einem lebenden Wesen, und von der Weltseele, welche auch in diesem Systeme herrschend sind. Ohne weitere Erklärung begreift man schon aus dem Vorhergehenden, daß und warum Heraclit die Ausdünstung (VI) für die Seele der Welt und die Grundkraft aller Dinge hielt. Er verstand daher unter derselben nicht sowohl ein beharrliches, für sich bestehendes Wesen, welches in seinem System nicht statt finden konnte, sondern vielmehr für

25) Diogenes Laert. IX, §. 10. 11. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. II. S. 558. Plato de republica VI. 7 B. S. 98. αποσβεννυνται πολυ μαλλον τȣ Ἡρακλειτειȣ ἡλιȣ. Plutarchus Decret. Physic. II, c. 28.

die unaufhörlich anders modificirte Thätigkeit oder Bewegung, der Grundkraft, des Feuers. Denn die Natur desselben bestehet in einem Triebe zu beständiger Bewegung und Veränderung. Stillstand und Ruhe ist gegen die Natur desselben, also unangenehm; ungehemmter Uebergang von dem Einen zum Andern hingegen gleichsam Erholung und Stärkung zu neuen Bewegungen, woraus ein angenehmes Lebensgefühl entspringt [26].

Die Seele wurde aber nicht allein als das Princip des Lebens, sondern auch als ein erkennendes Wesen gedacht. Heraclit glaubte, das Erkennen so gut als das Leben aus jenem Princip erklären zu können. Denn nach der in diesen Zeiten gewöhnlichen Vorstellungsart, daß alles Vorstellen auf der Gleichartigkeit des Vorstellenden und des Vorgestellten beruhe, nahm er an, daß das Veränderliche durch

26) Aristoteles de anima I, c. 3. (Das Citat Nr. 23.) Wenn Diogenes Laert. IX, §. 7. sagt: λεγεται δε και ψυχης πειρατεον, όν ȣκ αν (oder nach Casaubonus Verbesserung) λεγεται δε και ψυχης περι ειπειν, (ὡς ȣκ αν) εξευροι ὁ πασαν επιπορευομενος οδον' ȣτω βαθυν λογον εχει, so scheint dieses auf einem Mißverstand zu beruhen. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. II. S 906. Ἡρακλειτος μεν γαρ αμοιβας αναγκαιας τιθεται εκ των εναντιων, ὁδον τε ανω και κατω τας ψυχας διαπορευεσθαι ὑπειληφε, και το μεν εν τοις αυτοις επιμενειν, καματον ειναι; το δε μεταβαλλειν φερειν αναπαυσιν.

Auf diese Ausdünstung gründete Heraclit seine Hypothese von der Natur der Himmelskörper und der Seelen.

VII) Die Sonne, der Mond und die Sterne sind an sich dunkle Körper, die aber hohle Flächen haben, in denen sich die aufsteigenden leichten Ausflüsse sammlen, und dadurch die Erscheinungen leuchtender Körper geben. Daher sagte er: die Sonne verlischt und entzündet sich jeden Tag wieder von neuem [25]). Auch Wind, Regen und andere Erscheinungen erklärte er aus der Ausdünstung.

VIII. Alle Dinge bestehen nur durch beständige Veränderungen, indem sie in jedem Zeitpunct etwas anders sind, als sie waren. Alles Leben, alle Wirksamkeit in der Welt hängt vorzüglich von dem Ein- und Ausströmen des wirkenden Naturwesens, des Feuers, ab. Da nun der Verstand des Uncultivierten sich alles menschenähnlich vorstellt, so wird auch jede Thätigkeit und Veränderung als Aeusserung eines Lebens, und eine Seele als die Ursache derselben gedacht. Daher die Vorstellungen von der Welt als einem lebenden Wesen, und von der Weltseele, welche auch in diesem Systeme herrschend sind. Ohne weitere Erklärung begreift man schon aus dem Vorhergehenden, daß und warum Heraclit die Ausdünstung (VI) für die Seele der Welt und die Grundkraft aller Dinge hielt. Er verstand daher unter derselben nicht sowohl ein beharrliches, für sich bestehendes Wesen, welches in seinem System nicht statt finden konnte, sondern vielmehr für

25) Diogenes Laert. IX, §. 10. 11. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. II. S. 558. Plato de republica VI. 7 B. S. 98. αποσβεννυνται πολυ μαλλον του Ἡρακλειτου ἡλιου. Plutarchus Decret. Physic. II, c. 28.

die unaufhörlich anders modificirte Thätigkeit oder Bewegung der Grundkraft, des Feuers. Denn die Natur desselben bestehet in einem Triebe zu beständiger Bewegung und Veränderung. Stillstand und Ruhe ist gegen die Natur desselben, also unangenehm; ungehemmter Uebergang von dem Einen zum Andern hingegen gleichsam Erholung und Stärkung zu neuen Bewegungen, woraus ein angenehmes Lebensgefühl entspringt [26].

Die Seele wurde aber nicht allein als das Princip des Lebens, sondern auch als ein erkennendes Wesen gedacht. Heraclit glaubte, das Erkennen so gut als das Leben aus jenem Princip erklären zu können. Denn nach der in diesen Zeiten gewöhnlichen Vorstellungsart, daß alles Vorstellen auf der Gleichartigkeit des Vorstellenden und des Vorgestellten beruhe, nahm er an, daß das Veränderliche durch

26) Aristoteles de anima I, c. 3. (Das Citat Nr. 23.) Wenn Diogenes Laert. IX, §. 7. sagt: λεγεται δε και ψυχης πειρατεον, όν ουκ αν (oder nach Casaubonus Verbesserung) λεγεται δε και ψυχης περι ειπειν, ὡς ουκ αν) εξευροι ὁ πασαν επιπορευομενος οδον' ουτω βαθυν λογον εχει, so scheint dieses auf einem Mißverstand zu beruhen. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. II. S 906. Ἡρακλειτος μεν γαρ αμοιβας αναγκαιας τιθεται εκ των εναντιων, ὁδον τε ανω και κατω τας ψυχας διαπορευεσθαι ὑπειληφε, και το μεν εν τοις αυτοις επιμενειν, καματον ειναι; το δε μεταβαλλειν φερειν αναπαυσιν.

durch das Veränderliche erkannt werde [27]. Dasjenige Wesen, was die Ursache aller Veränderungen in der Welt ist, ist auch das Erkennende, und es erkennt die Veränderungen nur dadurch, daß es das Verändernde ist. —

So wenig dadurch erklärt wird, so macht es doch dem Heraklit Ehre, daß er auf die Erscheinungen des innern Sinnes aufmerksam war, und sie durch eine, freilich sehr unbefriedigende, aber doch nicht unscharfsinnige Theorie zu erklären suchte. Wir können diese aber erst dann darstellen, wenn wir sein kosmologisches System vollständig kennen gelernt haben.

IX. Das Wesen der Thierseelen und der Weltseele ist einartig, sie bestehen aus derselben Ausdünstung. Nur ist der Unterschied, daß den Thierseelen eine doppelte Ausdünstung zum Grunde liegt, nehmlich die Ausdünstung aus der, welche die Weltseele ausmacht, und eine Ausdünstung aus den innern flüssigen Theilen des Thieres, welche aber mit der ersten homogen, ist [28].

X. Aus dem Begriff von der Natur der Seele flößen folgende Sätze: die ganze Welt ist mit Seelen angefüllt [29]. Die trockne Seele ist die beste

27) Aristoteles de anima I, c. 3. το δε κινυμενον τω κινυμενω γινωσκεσθαι.

28) Plutarchus Decret. Phil. IV, c. 3. την μεν τε κοσμε ψυχην αναθυμιασιν εκ των εν αυτω ὑγρων, την δ εν τοις ζωοις, απο της εκτος και της εν αυτοις αναθυμιασεως ὁμογενη.

29) Diogenes Laert. IX. §. 7. Daher besitzt sogar die uns umgebende Atmosphäre Denkkraft. Sextus Empir. advers. Mathematic. VII, §. 127. αρεσκει γαρ τω Φυσικω, το περιεχον ἡμας λογικον τε ον και Φρενηρες.

beste. Weil er nehmlich feuchte und trockne oder feurige Ausdünstungen unterschied, und aus den letzten die Phänomene der Seele erklärte. Daraus folgte auch, daß das Wasser der Tod der vernünftigen Seele ist [30].

XI. Da das Feuer aus allen Körpern ausdünstet, und sich vorzüglich in den obern Regionen des Himmels sammlet, so läßt es sich denken, daß einst die Masse des Feuers das Uebergewicht in der Welt bekommt, und dann entsteht die Auflösung aller Dinge in Feuer, die **Weltverbrennung** (εκπυρωσις). Diese wechselt mit der Entstehung der Welt unaufhörlich ab, und zwar nicht zufällig, sondern nach bestimmten, unabänderlichen Gesetzen zu bestimmten Zeiten [31].

XII. Ueberhaupt geschieht in der Welt alles nach **bestimmten unveränderlichen** Gesetzen, diese denkt sich Heraclit unter dem Worte: **Verhängniß** (ἑιμαρμενη [32]). In der Welt wirkt alles harmonisch zusammen. Auch die entgegengesetztesten Dinge, die widerstreitendsten Veränderungen treffen am Ende in einem Puncte zusammen, die **Harmonie des Ganzen** zu befördern, welche als ein **Accord** aus vielen **Dissonanzen** anzusehen ist [33]. Daher ist auch in der Welt

30) Plutarchus Romulo ed. Hutten Vol. I. p. 82. de oraculorum defectu Vol. IX. S. 367. αυη ψυχη αριστη.

31) Aristoteles de Coelo I, c. 10. Plutarch. Decret. Philosoph. I, c. 3. Diogenes Laert. IX, §. 8. Antoninus III, c. 3.

32) Plutarchus Decret. Philosoph. I, c. 27. Diogenes Laert. IX, §. 7. Simplicius in Physica Aristotelis S. 6. a.

33) Diogenes Laert. IX, §. 7. δια της εναντιοτροπης ἡρμοσθαι τα παντα. Plato Symposium c. 12. το εν

alles auf das engste verbunden. Auch der Mensch, der schläft, steht im Zusammenhange mit dem Ganzen und wirkt

ἐν διαφερομενον αυτο ἀυτῳ ξυμφερεσθαι, ὡςπερ ἁρμονιαν τοξȣ και λυρας. Aristot. de mundo c. 5. συναψιας ὁλα και ȣχι ὁλα. συμφερομενον και διαφερομενον, συναδον και διαδον. και εκ παντων ἑν και εξ ἑνος παντα. Aristot. Nicomach. VIII, c. 1. και Ἡρακλειτος το αντιξȣν συμφερον και εκ των διαφεροντων καλλιςην ἁρμονιαν, και παντα κατ' εριν γινεσθαι. Bast in seinem schäzbaren Versuch über das Platonische Gastmahl will die Worte ὥπερ ἁρμονιαν τοξȣ και λυρας, die er für verdorben hält, in ἁρμονιαν τȣ οξεως και τȣ βαρεως verändert wissen. Allein aus einer Stelle des Simplicius in Physica Aristotelis S. 11 b) kann man mit Wahrscheinlichkeit schliessen, daß Heraclit wirklich sich dieser Worte zum Theil als Beispiele bedient hat. Um ein Beispiel einer θεσις, das ist, einer parador klingenden Behauptung anzuführen, sagt er: ὡς Ἡρακλειτος το αγαθον και το κακον εις ταυτον λεγων συνιεναι, δικην τοξȣ και λυρας. ὁς και εδοκει θεσιν λεγειν, δια το ȣτως αδιοριςως φαναι. ἐνεδεικνυτο δε την εν τῃ γενεσει ἐναρμονιον μιξιν των ἐναντιων. ὡς και Πλατων ἐν σοφιςῃ της Ἡρακλειτȣ δοξης απεμνημονευε, παραθεις αυτῃ και την Εμπεδοκλεȣς. λεγει δε ȣτω· (S. 252. B. 2) ιαδες δε και σικελικαι τινες ὑςερον μȣσαι ξυνενοησαν, ὁτι συμπλεκειν ασφαλεςατον αμφοτερα και λεγειν, ὡς το ον πολλα τε και ἑν εςι και εχθρα και φιλια συνεχεται. διαφερομενον γαρ δη (αει) συμφερεται φασι αἱ συντονωτεραι των μȣσων.

wirkt dann, ohne sich dessen bewußt zu seyn, als Glied einer großen Maschine [34]).

XIII. Zusammenhang und Verknüpfung aller Dinge zu einem Ganzen; Zusammenstimmung derselben zu einem Zweck. Sollten diese großen Gedanken unsern Philosophen nicht auf die Idee eines Wesens geführt haben, das das Ganze mit seiner Denkkraft umfaßt und regiert? Heraclit konnte diese Idee allerdings nicht entbehren, das Object derselben war selbst ein Theil der Welt, und die oberste Kraft des ganzen Mechanismus in derselben. Seine Begriffe von der Gottheit beruhen auf der bestimmten Erklärung der Begriffe, Weltseele, Fatum, Gott, und ihres Verhältnisses zu einander.

Ungeachtet sich Heraclit zu der Idee eines Weltganzen erhoben hatte, so hat er sich doch nicht über dieselbe weiter erklärt. Er kann sich aber nichts anders darunter gedacht haben, als den Inbegriff aller Naturwesen, die Verbindung alles Mannichfaltigen zu einem Ganzen. Daher hört die Welt nach der großen Revolution durch das Feuer auf, und fängt wieder eine neue Periode an. Natürlich findet sich daher in diesem System für Gott keine andere Stelle als innerhalb der Welt selbst.

Der Begriff, den sich Heraclit von der Weltseele gemacht hatte, scheint die Existenz einer Gottheit völlig auszuschließen. Denn er scheint zu behaupten, daß diese, durch das ganze Universum ausgebreitete Kraft den Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst habe, und durch ihre eigenthümliche Denkkraft das Universum mit Kenntniß des Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen regiere. Das Universum hat weder ein Mensch noch

34) Antoninus VI, c, 42.

ein Gott gebildet; sondern es war immer, und ist, und wird seyn, ein immer lebendes Feuer, das sich nach bestimmten Gesetzen entzündet und wieder verlöscht [55]). Allein diese Behauptung würde das ganze System in Widerspruch mit sich bringen. Heraclit kann daher nichts anders gemeynt haben, als die Existenz einer Gottheit außer der Welt und den Anfang der Welt in einer bestimmten Zeit zu leugnen. Und beides stimmt mit dem ganzen System vortreflich zusammen. Denn die Gesetzmäßigkeit aller Veränderungen in der Welt ist das Werk einer Intelligenz, diese kann aber nicht außer der Welt, sondern muß innerhalb derselben seyn, weil diese alle wirkliche Wesen in sich faßt. Das Entstehen und Vergehen der Welt ist zu allen Zeiten gewesen, und wird in alle Ewigkeit seyn, ohne daß sich ein wirklicher Anfang oder Ende denken läßt. Der Anfang der Welt ist daher ein bloßer leerer Gedanke, der nur den Anfang eines neuen Zustandes bezeichnet [56]).

Die

55) Plutarchus de Iside et Osiride IX. Vol. S. 208. ἡ δε ζωσα και βλεπουσα και κινησεως αρχην εξ αὑτης εχουσα και γνωσιν οικειων και αλλοτριων Φυσις αλλως τε (ὁλως γε) εσπακεν απορροην και μοιραν εκ τε Φρονουντος, ὁπως κυβερναται το συμπαν καθ' Ἡρακλειτον. Clemens Alexandrin. Stromat. l. V. Stephani Poes. philosoph. S. 132. κοσμον τον αυτον ἁπαντων ουτε τις θεων ουτε ανθρωπων εποιησεν, αλλ' ην αει και εστι, και εσται, πυρ αει ζωον ἁπτομενον μετρω και αποσβεννυμενον μετρω.

56) Stobaeus Eclog Phys. Vol. I. S. 454. Ἡρακλειτος ου κατα χρονον ειναι γεννητον τον κοσμον, αλλα κατ' επινοιαν.

Die Weltseele kann also nichts anders als die Gottheit selbst seyn. Die Weltseele, ein feuriger Ausfluß ist zugleich, nach dem obigen, mit der Kraft zu denken versehen. Also kann sich Heraclit das Feuer nicht anders, als das Subject des Denkvermögens, die wirkliche Aeußerung desselben aber als einen Ausfluß aus dem Subjecte gedacht haben. Das Feuer ist also in diesem Systeme die Gottheit. Und so findet es sich wirklich [37]). Die Weltseele ist dann der Ausfluß dieser feurigen denkenden Substanz, die Ausdünstung, durch welche alles wird, und welche alles erkennet [38]). Es ist also keine bloß mechanische Kraft, weil mit ihr die Denkkraft vereiniget ist, die Vernunft ist das Gesetz, nach welchem sie wirket. Unddieses ist es, was Heraclit unter dem Fatum verstehet, das Veknunftgesetz, nach welchem die Gottheit in der ganzen Welt alles wirket. Bey diesem innigen Zusammenhang zwischen der Substanz und dem Gesetz, nach welchem sie wirket, war es leicht möglich beide zu verwechseln, und das Fatum selbst als die wirkende Kraft anzusehen [39]).

37) Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. S. 58, 60. Ἡρακλειτος το περιοδικον πυρ αϊδιον (θεον απεφηνατο) ἑιμαρμενην δε λογον εκ της εναντιοδρομιας δημιουργον των οντων. λογος, kann hier nicht Einrichtung übersetzt werden, man müßte eine durch Vernunft bestimmte Einrichtung verstehen. Aber auch diese Erklärung paßt nicht in den Zusammenhang.

38) Aristoteles de anima I, c. 3.

39) Plutarchus Decret. Philosoph. I. c. 28. Ἡρακλειτος ουσιαν ἑιμαρμενης λογον τον δια της ουσιας του παντος διηκοντα· ἀυτη δε ἐςι το αιθεριον σωμα, σπερμα της του παντος γενεσεως.

So sehr sich Heraclit dadurch über ältere Vorstellungsarten erhebet, so ist doch seine Gottheit nichts als die Natur. Er verknüpfte nur mit einem Naturwesen Denkkraft, ohne die Möglichkeit der Vereinigung beider Kräfte in ein Wesen erklären zu können. An diese Beundeutlichkeit wurde aber noch nicht gedacht, weil man noch keinen Unterschied zwischen dem Innern und Aeußern, zwischen dem Physischen und Geistigen machte, der erst späterhin auffallender wurde. Der Vortheil der Einheit des Princips gehet daher auf der andern Seite wieder durch die Einseitigkeit verloren. Heraclit hatte den Zusammenhang und die Regelmäßigkeit der Begebenheiten in der Natur nicht aus den Augen gelassen, und in seinen Philosophemen, gleich den Pythagoräern darauf reflectirt; aber darin zeigte sich auch die Schwäche der Vernunft, daß sie den Grund davon außer ihr selbst suchte. Die Intelligenz, deren Subject das Feuer ist, wirkt nicht nach ihrem eigenen, sondern einem fremden Gesetz. Veränderlichkeit der Dinge war als Hypothese angenommen; Veränderung läßt sich nicht denken ohne Wechsel entgegengesetzter Bestimmungen. Das Gesetz, nach welchem die Vernunft wirkt, ist also eine Wirksamkeit, wodurch entgegengesetzte Bestimmungen wirklich werden (εναντιοτροπη εναντιοτης, εναντιοδρομια) [40]). Es könnte zwar scheinen, als wäre dieses eine logische Regel der Bestimmung des Subjects durch entgegengesetzte Prädicate, von denen nur immer eins mit dem Subjecte verbunden werden kann, und das andere ausschließt. Allein Heraclit betrachtet es doch nicht so, sondern nimmt es als ein Gesetz des all- wir-

40) Diogenes Laertius IX, §. 8. γινεσθαι παντα κατ' εναντιοτητα. §. 7. παντα τε γινεσθαι καθ' ειμαρμενην, και δια της εναντιοτροπης ἡρμοσθαι τα οντα.

wirkenden Feuers, nach welchem erst die Wirksamkeit der damit verbundenen Intelligenz bestimmt wird. Daher leitet er auch Folgerungen ab, die keinesweges mit den Verstandesgesetzen übereinstimmen, wie wir in der Folge sehen werden.

Die Vorstellungsart, daß das denkende Wesen für eine körperliche Substanz gehalten, und das Denken nach physischen Gesetzen erkläret wird, die allen ältern Philosophemen bis auf den Anaxagoras zum Grunde liegt, hat Heraclit vollständiger entwickelt. Wenn die Denkkraft sich nicht von andern physischen Kräften unterscheidet, so muß sie auch auf dieselbe Art behandelt werden. Es war also Consequenz, wenn Heraclit, so wie die übrigen Erscheinungen, so auch die Phänomene des innern Sinnes auf eine Urkraft zurückführt. Nach ihm sind die Gedanken aller Menschen Wirkungen der Weltseele, oder mit andern Worten, der Gottheit, also einer Kraft, die außer ihnen liegt. Der Grund des Denkens, die Denkkraft, ist außerhalb den Menschen [41]. Das Feuer, welches das Wesen der Gottheit ausmacht, schien in sofern diese Erklärung zu begünstigen, als es die ganze Natur durchdringt, und durch seine Feinheit auch die kleinsten Materientheile modificiren kann. Das Denken ist daher ein feuriger oder luftartiger Ausfluß aus dem Feuer. Eine Hypothese, die nicht nur unerweislich ist, sondern auch nicht einmal das Empfehlende hat, daß sie die Erscheinungen, welche sie erklären soll, nur im mindesten begreiflich macht. Denn Heraclit gehet nicht von einer vollständigen Uebersicht

 aller

41) Sextus Empiric. advers. Mathematicos VII, §. 349. οἱ μεν (διανοιαν ειναι ελεξαν) εκτος τȣ σωματος, ὡς Αινησιδημος κατα Ἡρακλειτον. VII, §. 126. το περιεχον ἡμας λογικον τε ον και Φρενηρες,

aller geistigen Phänomene zur Erklärung derselben über, sondern sucht nur mit einigen am ersten auffallenden Erscheinungen seine Hypothese in Einstimmung zu bringen. Diese Erscheinungen waren der Schlaf, das in demselben Zustande fehlende Bewußtseyn, und die Verschiedenheit der Vorstellungen in dem wachenden Zustande.

XIV. Jede Seele ist eigentlich ein Theil der Weltseele, oder des luftigen alle Dinge durchdringenden Wesens, welches theils isolirt, von der Verbindung und Einwirkung der gesammten Weltseele getrennt, theils in ungehinderter Verbindung mit derselben stehet. Dieses ist der Zustand des Wachens, jenes der Zustand des Schlafes. In jenem ziehen die Menschen nehmlich durch den Athem und durch die Empfindungskanäle die göttliche Vernunft in sich, und werden dadurch vernünftig; in diesem sind die letzten verschloßen, und dadurch hört, ungeachtet das Einathmen fortdauert, die Verbindung mit der denkenden Weltseele auf. Das Denken und Gedächtniß verlieren sich [42]).

XV.

42) Sextus Empiricus adverſ. Mathematicos VII, §. 127. τατον δη τον θειον λογον — δι' αναπνοης σπασαντες νοεροι γινομεθα, και εν μεν ὑπνοις ληθαιοι, κατα δε εγερσιν παλιν εμφρονες. εν γαρ τοις ὑπνοις μυσαντων, των αισθητικων πορων, χωριζεται της προς το περιεχον συμφυΐας ὁ εν ἡμιν νες· μονης της κατα αναπνοην προς φυσεως σωζομενης, ὁιονει τινος ριζης· χωρισθεις τε αποβαλλει, ἡν προτερον ειχε μνημονικην δυναμιν· εν δε εγρηγορσι παλιν, δια των αισθητικων πορων, ὡσπερ δια τινων θυριδων προκυψας, και τῳ περιεχοντι συμβαλλων, λογικην ενδυεται δυναμιν.

XV. Scharfsinnig ist die Bemerkung des Unterschiedes, daß einige Vorstellungen etwas Besonderes, Individuelles andere das Allgemeine zum Gegenstande haben. Das Allgemeine ist das, worin alle vernünftige Wesen einstimmig sind, das objectiv wahre. Das Besondere, was nur jedem so erscheint, aber nicht in der Natur so ist, was also objectiv falsch ist. Die letztern Vorstellungen sind die sinnlichen, die erstern die Vorstellungen des Verstandes. Das Allgemeine ist nichts anders als die Erkenntniß der Art und Weise, wie in der Welt alles geschiehet, des Naturganges. Denn nichts ist in der Welt beharrlich als das allwirksame Princip, das Feuer, und dessen Wirkungsart; alle andere Dinge sind veränderlich. Durch die Sinne kann man sich also nur das Veränderliche, durch den Verstand das Beharrliche, daher objectiv wahre vorstellen. Den Grund dieses Unterschiedes sucht aber Heraclit nicht in der wesentlichen Einrichtung des menschlichen Gemüths, sondern in dem Verhältniß des göttlichen Verstandes zu der menschlichen Seele. Dieses bringt die allgemeinen objectiv wahren Vorstellungen in allen Menschen hervor, und er heißt daher der gemeinsame Verstand (κοινος λογος). Die Vorstellungen, welche nicht durch diesen bewirkt werden, sondern von jedes Menschen eigenen Vorstellungskraft herrühren, sind insofern falsche Vorstellungen, als sie nicht allgemein übereinstimmend sind. Dieses sind aber die sinnlichen Vorstellungen des Gesichts, Gehörs u. s. w. und es ist daher ein Zeichen eines rohen ungebildeten Geistes, (ihnen (objective) Wahrheit beizumessen, ob sie gleich subjective Gültigkeit haben. Der Mensch, insofern er empfindet, hat seine eigne Welt für sich, aber insofern er nach der göttlichen Vernunft denket, befindet er sich in einer Welt, welche für alle vernünftige Menschen gleichförmig und gemeinschaftlich ist. Daher haben alle Wachende

eine gemeinschaftliche, alle Schlafende und Träumende aber gleichsam verschiedene Welten. Die Bemerkung, daß der Verstand die Quelle aller Wahrheit ist, in der sich alle Menschen verstehen, ist eines ächten Philosophen würdig; nur Schade, daß Heraclit diesen Verstand nicht in jedem Menschen, sondern außer ihnen sucht [43]). Weil also das Denken auf der freien ungehin-

43) Sextus Empiricus adversus Mathematicos. VII, §. 132. seq. τουτον δη τον κοινον λογον και θειον, και ου κατα μετοχην γινομεθα λογικοι, κριτηριον αληθειας φησιν Ἡρ. ὁθεν το μεν κοινη πασι φαινομενον τουτ' ειναι πιστον· τῳ κοινῳ γαρ και θειῳ λογῳ λαμβανεται· το δε τινι μονῳ προσπιπτον, απιστον ὑπαρχειν, δια την εναντιαν αιτιαν. Heraclits eigne Worte werden §. 133. angeführt: διο δει ἑπεσθαι τῳ κοινῳ (ξυνος γαρ ὁ κοινος) του λογου δε εοντος ξυνου, ζωουσιν ὁι πολλοι, ὡς ιδιαν εχοντες φρονησιν· ἡ δ' εστιν ουκ αλλο τι αλλ' εξηγησις του τροπου της του παντος διοικησεως. δια καθ' ὁ, τι αν αυτου της μνημης κοινωνησωμεν, αληθευομεν· ὁ δε αν ιδιασωμεν, ψευδομεθα. Plutarchus de superstitione Vol. VIII, S. 60. ὁ Ἡρακλειτος φησι, τοις εγρηγορουσιν ἑνα και κοινον κοσμον ειναι, των δε κοιμωμενων ἑκαστον εις ιδιον αποστρεφεσθαι. — Die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß kann er nicht so gerade zu verworfen haben, er wollte nur, daß der Verstand die Regel ihrer Beurtheilung sey. Die Worte Sextus advers. Mathemat. VII, §. 126. κακοι μαρτυρες ανθρωποισιν οφθαλμοι, και ωτα βαρβαρους ψυχας εχοντων, welche Sextus erklärt, ὁπερ ισον ην, των βαρβαρων εστι ψυχων ταις αλογοις αισθησεσι πιστευειν lassen gar wohl eine andere Erklarung zu nehmlich; die Augen und Ohren sind für Menschen, deren Verstand uncultiviert ist, verdächtige Zeugen.

Und

hinderten Verbindung der menschlichen Seele mit der göttlichen Denkkraft beruhet, jene aber im Körper doch gewissermaßen davon getrennt ist, so behauptete Heraclit, daß die menschlichen Seelen in diesem Zustande gewissermaßen **tod** sind, und wenn sie den Körper verlassen, und in die Weltseele wieder übergehen, dann erst ihr **rechtes Leben** anfangen [44].

XVI. Das Resultat, welches Heraclit durch sein Philosophieren fand, war: **Alles ist, und alles ist nicht.** Wegen der durchgängigen Veränderlichkeit aller Dinge, da keines einen Augenblick in demselben Zustande bleibt, kann man von jedem mit eben dem Recht sagen, es ist, als, es ist nicht. Aristoteles bemerket hier mit Recht, daß dieser Satz so viel bedeute, als, **alles ist wahr** [45]. Aber man darf nicht den Unterschied aus den Augen setzen, welchen Heraclit zwischen der **Empfindungswelt**, und der **Verstandeswelt** macht. Jener Satz könnte nur **Gültigkeit** für die **erste**, aber nicht für die **zweite** haben. Er behauptet allerdings, daß alles, was einer empfindet, für ihn **Realität** hat, aber demungeachtet erhält es objective Wahrheit nur durch die Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Verstande. Dieser schließt alle Verschiedenheit der Meinungen aus, welche aber in den Gegenständen der Empfindungen gar wohl statt finden kann.

Die-

Und wie hätte sonst Heraclit nach Polybius libr. XII. dem Sinne des Gesichts mehr Zuverlässigkeit als dem Gehörsinne beilegen können?

44) Sextus Pyrrh. Hypotypos. III, §. 130.

45) Aristoteles Metaphysicor. IV, c. 7. εοικε δ᾽ ὁ μεν Ἡρακλειτȣ λογος λεγων παντα ειναι και μη ειναι, ἁπαντα αληθη ποιειν.

Dieses scheint uns die Auflösung des **Problems** zu seyn, welches nach unserer obigen Vermuthung den Heraclit zum Philosophieren bestimmt hatte. Er hatte in seinem System die **Möglichkeit widersprechender Meinungen**, und ihren **Grund**, aber auch ein **Kriterium** und Princip der **allgemeinen**, für alle denkende Wesen **gültigen Wahrheit** aufgestellt. So wenig übrigens diese Auflösung befriedigend ist, so merkwürdig ist doch das System durch seinen großen Einfluß auf den Gang der Philosophie der künftigen Zeiten. Schon zu Heraclits Zeit und darauf unmittelbar fand es besonders in Kleinasien viele Anhänger, die sich aber durch nichts bekannt gemacht, noch sich ein Verdienst um die weitere Entwickelung desselben erworben haben. Es gab Veranlassung zu den **Ideen** des **Plato**; **Aenesidem** betrachtete es als eine Anleitung zur **Skepsis**; die **Stoiker** entlehnten beinahe ihre ganze Physiologie aus demselben. Einige **Sophisten** benutzten Heraclits Philosopheme, um aus der menschlichen Erkenntniß alle Spur von allgemeingültigen Grundsätzen zu verbannen, und sie dem Spiel der Willkühr preis zu geben. **Heraclits System** bot gegen den Willen des Stifters die Hand zu allen diesen Folgerungen; da es an bestimmten Grundsätzen, an sichern Kriterien der objectiven Wahrheit fehlte, weil das Vermögen des Verstandes nicht untersucht war, so war es leicht, das System dieser und jener Meinung anzubiegen, wenn es auch an sich schon deutlicher vorgetragen gewesen wäre.

XVII. Heraclit hatte auch in seiner Schrift moralische und politische Gegenstände abgehandelt. Von diesen ist uns aber noch weit weniger als von seinen Speculationen bekannt, nicht einmal soviel, daß wir den Geist seiner practischen Philosophie daraus erkennen könnten. Es ist indessen wohl nicht zu zweifeln, daß er sein moralisches System, wenn er eins hatte, auf sein theo-

theoretisches System gründete. Denn er behauptete nach dem Stobäus, alle menschliche Gesetze erhielten ihre Kraft durch das göttliche Gesetz, welches alles könne, was es wolle, und alles überwinde[46]). Er wird also wahrscheinlich die Befolgung des göttlichen Verstandes zur obersten Richtschnur der menschlichen Handlungen gemacht haben, woraus er die Pflichten der Wahrheit, der Mäßigkeit erklärte. Heraclit wäre also darin consequent verfahren, daß er die Aeußerungen der practischen, so wie der theoretischen Vernunft aus der Wirkung der durch das ganze Universum verbreiteten Denkkraft abgeleitet hätte. Aber das Moralgesetz ist dann nichts als ein Naturgesetz. Doch wir halten uns nicht dabei auf, weil uns die historischen Data fehlen.

Auch Heraclit tadelte, wie Xenophanes und andere Denker, manche Vorstellungsarten der Dichter, welche mit seinen Behauptungen nicht übereinstimmten. Diogenes erzählt uns, er habe gesagt, Homer hätte verdient, mit Ruthen gepeitscht zu werden, und Plutarch berichtet uns zum Theil den Grund dieses starken Unwillens. Homer wünschte, daß die Uneinigkeit unter Göttern und Menschen ausgerottet würde. Dem Ephesischen Philosophen war dieses nichts anders, als der Ursache der Entstehung aller Dinge fluchen[47]). So einseitig und ungerecht diese Intoleranz war, so beweist doch dieses Factum, daß die Vernunft ihr Recht alles zu prüfen, und ihrem Urtheil zu unterwerfen, immer mehr auch auf Dinge ausdehnte, welche bisher heiliger Aberglaube ihrem Gebiete entzogen hatte.

46) Stobaeus Sermones 28. 250.

47) Diogenes Laertius IX. §. 1. Plutarchus de Iside et Osiride, Vol. IX, S. 169.

Sechs-

Sechster Abschnitt.

Philosophie des Empedocles.

Das Leben des Empedocles, der um die 80 Olympiade blühte, und in Agrigent, der wichtigsten Stadt Siciliens nach Syracus, geboren war, enthält für die Geschichte der Philosophie wenig Merkwürdiges. Den größten Theil desselben nehmen Fabeln und durch Erdichtungen verunstaltete Erzählungen von wundervollen Handlungen ein, die uns hier nicht interessiren. Dieser Mann kann aus einem vierfachen Gesichtspuncte betrachtet werden, als Bürger und Staatsmann, als Dichter, als Gelehrter und als Philosoph, und er erscheint in jeder dieser Rücksichten groß, ausgenommen die letzte. Denn in den Fragmenten seiner Philosophie, die noch vorhanden sind, offenbaret sich mehr der beobachtende als der philosophische Geist, mehr der gelehrte Sammler und Kenner philosophischer Hypothesen, als der nach Principien forschende Denker. Wenn auch die Behauptungen älterer Schriftsteller, daß er ein Mitglied des Pythagoräischen Bundes gewesen, mit Pythagoras, Parmenides, Xenophanes und Anaxagoras Umgang gehabt habe, theils uns chronologisch theils unwahrscheinlich sind, so darf es uns doch um deswillen nicht unwahrscheinlich scheinen, daß er Kenntniß von diesen Männern und ihren Behauptungen gehabt habe. Denn die Lage und der große Handel von Agrigent läßt uns schon allein die Möglichkeit

das.

davon begreifen. Zwar finden wir in seinen Fragmenten keinen Beweis, daß er diese Philosopheme angenommen oder nachgebetet, aber auch Nichts, was die Vermuthung, er habe sie alle benutzt, um aus ihnen ein eignes System zusammenzusetzen, widerlegte. Im Gegentheil ist die Zusammenfassung aller vier Elemente zur Erklärung der Phänomene und die ziemlich auffallende Aehnlichkeit mancher Behauptungen mit denen des Heraclits kein unbedeutender Umstand zu ihrer Begünstigung. Wenn wir die Kenntnisse dieses Mannes in der Naturlehre und Medicin betrachten, so können wir es kaum wahrscheinlich finden, daß er alle diese aus eignen Beobachtungen und Nachdenken sollte geschöpft haben. Alle diese Betrachtungen führen uns darauf, daß Empedocles anfing fremde Kenntnisse zu sammlen, und aus diesen ein System zusammen zu setzen. Und hieraus wird auch der Mangel an Consequenz und festem Zusammenhange begreiflich, der in dem Ganzen sichtbar ist.

Die Grundlage des kosmologischen Systems, welches Empedocles aufstellte, (wenn wir es so nennen dürfen) ist Heracliteisch. Das Feuer spielt in demselben eben die große Rolle als in diesem, und Freundschaft, Feindschaft, Anziehung, Zurückstoßung nach der Verwandschaft oder Verschiedenheit der Materien sind ebenfalls auch hier die Gesetze aller großen Begebenheiten der physischen Welt. Unterdessen findet sich ein merkwürdiger Unterschied in der Denkungsart beider Männer. Heraclit nahm bey aller Veränderlichkeit der Dinge doch einen gesetzmäßigen Naturgang an, und verband daher mit der Urkraft das Denkvermögen, Empedocles hingegen unterwarf die Reihe der Veränderungen keinem Gesetz, sondern führte einen blossen Zufall ein. Ein sonderbares Phänomen. Auf der einen Seite sucht Empedocles durch Speculation den letzten Grund von der Entstehung der Welt zu erforschen, und auf der andern Seite ruft er den Zufall zu Hülfe,

welches soviel ist, als alles Forschen nach denkbaren Gründen aufheben. Dieses widersprechende Verfahren läßt sich aus folgenden Gründen erklären. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Empedocles weniger Systematiker war, als Heraclit. Bei diesem ist das Streben nach einem obersten Princip und der Einheit eines Systems unverkennbar. Es war Bedürfniß seines eignen Geistes und er handelte darin selbstständig. Allein Empedocles philosophirte, wie es scheint, ihm mehr nach, ohne die hohen Foderungen einer Vernunfterkenntniß so lebhaft zu empfinden. — Heraclit hatte wegen der Regelmäßigkeit in den Naturerscheinungen der Urkraft Vernunft beigelegt, denn alle Gesetzmäßigkeit konnte man sich nur aus einem Princip der Zwecke, d. h. aus der Vernunft erklären. Empedocles aber fing an aufmerksamer auf das Uebel in der Welt zu werden, welches mit der Erklärung des Ursprungs der Welt aus einer Intelligenz streitet. Hierzu kam noch, daß Heraclits Intelligenz im Grunde doch nur eine physische Kraft und ihre Wirkungsgesetze verborgen waren. Die Verbindung mit einer Intelligenz war nur Hypothese und die Gesetzmäßigkeit eine Voraussetzung, welche durch die Erfahrung eben so gut bestätiget als widerlegt werden konnte. Endlich hatte auch Empedocles mehrere Kenntniß von den Abweichungen der Natur in der Erzeugung und Bildung organischer Körper, und nahm darauf Rücksicht bei seinen Speculationen über den Ursprung der Dinge.

Empedocles verfuhr als Physiker, Heraclit als Metaphysiker. Jener sucht alles aus Naturkräften zu erklären, und läßt Ordnung und Zweckmäßigkeit erst durch vorhergehende unvollkommene Versuche entstehen. Heraclit setzte eine Intelligenz voraus, und vereinigte sie mit einer Naturkraft, um daraus die Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt zu erklären. Unterdessen näherten sich wieder beide darin, daß sie das Feuer als Princip

alles

alles Lebens betrachteten, und also dieses nicht aus mechanischen Ursachen erklärten.

I. Der Agrigentinische Weltweise legte die gemeine Vorstellungsart von vier Elementen Feuer, Luft, Wasser, Erde zum Grunde, mit dem Unterschiede jedoch, daß er diese nicht als die letzten Bestandtheile der Körper, sondern immer noch als etwas Zusammengesetztes betrachtete. Denn die Erfahrung lehrte, daß diese Elemente mancherlei Veränderungen erleiden. Hieraus schloß er ganz richtig, daß sie die letzten Bestandtheile nicht seyn können, denn diese müssen unveränderlich seyn. Er nahm also an, daß jene Elemente, wie sie in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen, aus kleinern nicht weiter zerlegbaren Theilen bestehen, welche die eigentlichen Elemente aller Naturwesen ausmachen. Das Feuer besteht aus Feuertheilen, die unter einander gleichartig sind, die Luft aus Lufttheilen u. s. w. Eine Vorstellungsart, die viel Aehnlichkeit mit des Anaxagoras Homoiomerien hat [1]).

II. Diese letzten Elementartheile sind unveränderlich, unzerstörbar, ewig. Sie machen den Stoff von allen Dingen aus: alle Veränderungen hängen von der Veränderung ihrer Zusammensetzung und Mischung ab. Denn wenn es keine solche dichten Materientheile gäbe, welche sich berührten, so würde es lauter leere Zwischenräume

1) Plutarchus decret. Philosof. I, c. 3. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. S. 286. Plutarch. decret. Philosf. I, c. 13. 18. Εμπεδοκλης δε εκ μικροτερων ογκων τα στοιχεια συγκρινει, άπερ εστιν ελαχιστα και όιονει στοιχεια πριν στοιχειων. Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 8. II, c. 6.

räume geben, d. i. nichts Reales sondern nur leerer Raum seyn. Es giebt im eigentlichen Sinne keine Entstehung und keine Zernichtung der Dinge. Was wir so nennen, ist nur Anhäufung, Verbindung der Elemente zu einem Aggregate, und Aufhebung des Zusammenhangs derselben [2]).

III. Die Elementartheile, welche durch ihre Verbindung die Dinge bilden, sind nicht alle von einerlei Art; es verbinden sich Feuertheile, Erdtheile, Wassertheile u. s. w. Das Ganze wird nach dem Uebergewicht der Theile einerlei Art Feuer, Erde, Wasser genannt [3]). Eine Behauptung, in welcher sich Empedocles und Anaxagoras System berühren.

IV. Empedocles machte einen Unterschied zwischen den Elementen, indem er unter ihnen das Feuer besonders auszeichnete, und diesem die drei übrigen entgegensetzte [4]). Ungeachtet sich in den alten Schriftstellern nichts zur Aufklärung dieser Behauptung findet, so kann man doch kaum zweifeln, daß dieses wieder eine Spur Heraclitischer Dogmen sey. Das Feuer ist das wirkende Princip; die übrigen dreie sind

2) Aristoteles de generatione et corrupt. I, c. 1. Φυσις ἐδενος εϛιν αλλα μονον μιξις τε διαλλαξις τε μιγεντων. Metaphysic. I, c. 3. 4. de generat. et corrupt. I, c. 8.

3) Aristoteles Physicor. I, c. 4. Empedocles behauptete wie Anaximander τα οντα ἑν και πολλα ειναι. de Coelo III, c. 7. de generatione et corrupt. II, c. 3, 6, 7.

4) Aristoteles de generat. et corrupt. II, c 3. συναγει δε και ἐτερς εις τα δυο. τῳ γαρ πυρι τ'αλλα παντα αντιτιθησιν. Metaphys. I, c. 4.

sind mehr als todte Masse zu betrachten. Denn welcher Gegensatz läßt sich sonst hier denken? Und dann kommt das bestätigende Zeugniß des Pseudo-Origenes hinzu [5]).

V. Die wirkenden Ursachen aller Veränderungen sind Freundschaft und Feindschaft, oder Anziehungskraft und Zurückstoßungskraft. Empedocles versteht darunter keine Substanzen, denn das einzige Substanzielle sind die Elemente und ihre Aggregate, sondern nur Kräfte der Materientheile. Gleichartige Materien ziehen sich an und verbinden sich, ungleichartige stoßen einander zurück; es entstehen Aggregate, und schon vorhandene werden verändert und aufgelöst [6]).

VI. Da Empedocles alle vorhandene Körper als Aggregate von einfachen Bestandtheilen betrachtete, und die Welt der Inbegriff aller bestehenden Aggregate ist [7]), so mußte er nothwendig, indem er den ersten Ursprung der Welt erforschen wollte, auf ein Chaos kommen, wo alle Elementartheile unverbunden und unter einander gemischt waren. Dieses Gemisch, in dem nichts zu unterscheiden ist, alle Kräfte der Elementartheile unwirksam schlummern, nennte er

5) Pseudo-Origenis Philosophumena c. III.

6) Aristoteles Metaphysicor. I, c. 4. III, c. 4. Sextus adversus Mathematicos IX, §. 10. Aristoteles Ethicor. Nicomach. VIII, c. 2. τε γαρ ὁμοιον του ὁμοιου εφιεσθαι.

7) Plutarchus decret. Philosophor. I, c. 5. Εμπεδοκλης δε κοσμον μεν ἑνα, ου μεντοι το παν ειναι τον κοσμον, αλλ' ολιγον τι του παντος μερος, το δε λοιπον αργην ὑλην.

das Eine, das All, den Inbegriff von aller rohen nicht gebildeten Materie, die nur dadurch Einheit hat, weil sie, (da es keinen leeren Raum giebt, den ganzen Raum erfüllt 8).

Die Ursache von der Mischung und Vereinigung aller Elementartheile in dem Chaos ist die Freundschaft, die Ursache von der Absonderung derselben und Bildung besonderer Naturwesen, die Feindschaft. Freundschaft einet, und Feindschaft trennet. Jene ist die Ursache der Zerstöhrung, diese der Entstehung der Welt. Auch in dem Chaos ist die Feindschaft nicht aufgehoben, weil sonst alles Eins seyn würde. Wenn die Freundschaft alle Dinge vereiniget, so hört die Feindschaft zuletzt zu wirken auf. Das heißt, die verschiedenartigen Materientheile werden aus den Aggregaten, in welchen sie zerstreuet vorkommen, in eine Masse gesammelt, die Aggregate, das Product der Feindschaft, hören auf, aber nicht die Ursache derselben, welche in der Verschiedenartigkeit der Materien lieget 9).

Gleich-

8) Aristotel. de generatione et corrupt. I, c. 1. Physic. I, c. 4. ἐι δε εκ του ἑνος ενουσας τας εναντιοτητας εκκρινουσιν, ὡςπερ Αναξιμανδρος Φησι, και ὁσοι δε ε και πολλα Φασιν ειναι τα οντα, ὡςπερ Εμπεδοκλης και Αναξαγορας. εκ του μιγματος γαρ και ὑτοι εκκρινουσι τα αλλα. Metaphysicor. III, c. 4. de Coelo IV, c. 2. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. S. 378.

9) Plutarchus decret. Philosoph. I, c. 3. §. 29. Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. ει γαρ μη ἐνην το νεικος εν τοις πραγμασιν ἑν αν ην ἁπαντα ὡς Φησιν, ὁταν γαρ συνελθη, τοτε εσχατον ἱςαι το νεικος. de generat. et corrupt. I, c. 1. ἁμα μεν γαρ ου Φησιν ἑτερον εξ ἑτερου γινεσθαι των στοιχειων ουδεν

Gleichwohl ist die Mitwirkung der Freundschaft bei der Entstehung der Welt und der Feindschaft bei dem Untergange derselben nicht ganz ausgeschlossen [10]. Denn indem die Feindschaft die verschiedenartigen Materien trennt, verbindet sie die Freundschaft, und diese kann nicht anders vereinigen, als wenn die verschiedenen Materien aufgelöst und getrennt werden.

VII. Die Entstehung der Welt und ihre Auflösung in das All wechseln ohne Aufhören mit einander ab. Denn sowohl die Elementarstoffe, als die wirkenden Ursachen sind ewig [11].

VIII. Die Ordnung, wie die Elementartheile sich absondern und Körper bilden, ist nicht bestimmten Gesetzen unterworfen. Das einemal sondert sich zuerst Luft, das anderemal ein anderes Element zuerst aus dem All ab. Bald vereinigen sich diese Elementartheile, bald andere. Eben so zufällig und gesetzlos wirkten die bildenden Kräfte bei Bildung der Pflanzen und der Thiere. Ehe regelmäßige Gestalten hervortraten, welche fortdauern konnten, gingen mehrere unregelmäßige

ουδεν, αλλα τ'αλλα παντα εκ τουτων. άμα δ' όταν συναγαγη εις έν την άπασαν Φυσιν πλην του νεικους, εκ του ένος γιγνεσθαι παλιν έκαστον.

10) Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. I, c. 4. πολλαχου γουν αυτῳ ἡ μεν Φιλια διακρινει, το δε νεικος συγκρινει. ὁταν μεν γαρ εις τα στοιχεια διϊστηται το παν ὑπο του νεικους, τοτε το πυρ εις έν συγκρινεται, και των αλλων στοιχειων εκαστον, όταν δε παντα ὑπο της Φιλιας συνιωσιν εις το έν, αναγκαιον εξ έκαστου τα μορια διακρινεσθαι παλιν.

11) Aristoteles Physicor. I, c. 4. διαφερουσι δ'αλληλων (Empedocles und Anaxagoras) τῳ, τον μεν περιοδον ποιειν τουτων, τον δε άπαξ.

Zusammensetzungen, z. B. Köpfe ohne Hälse, Füße ohne Körper, halb Ochsen halb Menschen ähnliche Ungebilde u. s. w. vorher, an welchen die Natur gleichsam mit Mühe die Kunst zweckmäßig zu bilden lernen mußte [12]). Diese Behauptung fällt von einem Philosophen auf, der es unternimmt, uns von der Entstehung aller Dinge zu belehren; sie ist gleichsam ein abgezwungenes Geständniß, daß er davon nichts wisse. Empedocles hatte noch zu wenig Kenntnisse von dem regelmäßigen Gange der Natur, und er nahm daher auch bei den Principien der Weltentstehung keine Rücksicht darauf.

IX. Empedocles leitet alles aus mechanischen blind wirkenden Kräften ab; er unterwirft sie nicht der geringsten Leitung einer Intelligenz. Es scheint daher er hätte, wenn er consequent gewesen wäre, jede Spur eines göttlichen Wesens aus seinem Gedankensysteme verbannen müssen, in welchem es völlig müßig ist. Allein wir finden das Gegentheil Ein noch dunkel geahndetes Interesse der moralischen Vernunft erhielt in ihm die Vorstellung eines Zustandes der Vergeltung, welche sich ohne einen moralischen Richter nicht wohl denken läßt. Der Begriff der Gottheit ist zu innig an jene Vorstellung geknüpft, als daß wir nicht daher die Annahme einer Gottheit ableiten sollten, ob wir gleich

12) Aristoteles Physicor. II, c. 4. ὥσπερ Εμπεδοκλης ȣκ αει τον αερα αποκρινεσθαι ανωτατω Φησι, αλλ' ὅπως αν τυχῃ. λεγει γ' ȣν εν τῃ κοσμοποιίᾳ· ὡς ȣτω συνεκυρσε θεων τοτε, πολλακις δ' αλλως. και τα μορια των ζωων απο τυχης γενεσθαι τα πλειςα Φησιν de Partibus animalium I, c. 1. II, 8. Plutarch. de decret. Philosophor. V, c. 19. Aelianus de natura animalium XVI, c. 29.

gleich den Zusammenhang in den vorhandenen Fragmenten seiner Philosophie nicht wahrnehmen können.

Daß Empedocles von Gott und Göttern spricht, ist auch aus seinen Fragmenten unläugbar [13]. Aber seine Begriffe von dem Wesen und dem Zusammenhange der göttlichen Natur mit der Welt sind in ein gewisses Dunkel eingehüllt, welches nur eine vollständige Kenntniß seiner philosophischen Schriften zerstreuen könnte. Er nennte die Elemente Götter. Dies war aber wohl nur Dichtersprache. Er hätte dann die ganze Welt zum Gotte machen müssen, welche er doch in einigen Stellen unterscheidet [14]. Nach Sextus Bericht nahm er einen göttlichen Geist an, der die ganze Welt durchdringe, allen Dingen Leben einhauche; also eine Weltseele, von welcher die Thier- und Menschenseelen Theile sind [15]. Dieses ist nun wahrscheinlich nichts anders als nach Heraclits und selbst der Pythagoräer Vorstellungsart Feuer und Aether. Eine Bestätigung dieser Vermuthung ist die oben angemerkte Auszeichnung des Feuers vor den übri-

 gen

13) Aristoteles Metaphysicor. I, c. 4. III, c. 4. Physicor. II, c. 4.

14) Aristoteles Physicor. II, c. 4. (S. Note 12) de generat. et corrupt. II, c. 7.

15) Sextus Empiricus adversus Mathematicos I, §. 302, 303. IX. §. 127. οἱ μεν ουν περι τον Πυθαγοραν και τον Εμπεδοκλεα, και των Ιταλων πληθος φασι μη μονον ἡμιν προς αλληλους και προς τους Θεους ειναι τινα κοινωνιαν, αλλα και προς τα αλογα των ζωων. ἑν γαρ υπαρχειν πνευμα, το δια παντος του κοσμου διηκον ψυχης τροπον, το και ἑνουν ἡμας προς εκεινα.

gen Elementen. Nach Aristoteles ist die Freundschaft die Ursache alles Guten, denn sie hebt allen Widerstreit auf, die Feindschaft aber die Quelle alles Bösen [16]. Hierdurch scheint also die Freundschaft als Gottheit bezeichnet zu werden. Diese Erklärung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, weil Sextus und Aristoteles Angaben, so sehr sie den Worten nach abzuweichen scheinen, nach sorgfältiger Untersuchung mit einander übereinstimmen. Denn die Freundschaft, die alles einiget, ist wohl nichts anders als der durchdringende Geist, welcher alle Dinge in ein gemeinschaftliches Band der Verwandschaft verbindet. Diese Kraft, welche alles einiget, ist und kann nach Empedocles System nichts anders als das Feuer seyn. Hierauf führt uns nicht nur die Auszeichnung des Feuers vor den übrigen Elementen, sondern auch die Analogie mit dem Heraclitischen und selbst dem Pythagoräischen System. Gott ist also nach Empedocles Begriff nichts anders als ein Naturwesen vielleicht nur von feinerer Art, welches alle Dinge durchdringet, und sie dadurch erkennet. Diejenigen, welche ihm eine Weltseele beilegen, machen sich keines großen Irrthums schuldig [17].

Diesem

16) Aristoteles Metaphysicor. I, c. 4. XII, c. 10. ατοπως δε και Εμπεδοκλης. την γαρ Φιλιαν ποιει αγαθον· αυτη δ'αρχη και ὡς κινεσα, συαγει γαρ, και ὡς ὑλη, μοριον γαρ τε μιγματος. III, c. 4. λεγει ὁτι το ἑν ον εςι, δοξειε γαρ αν λεγειν τετο την Φιλιαν ειναι.

17) Origenes Philosophumena c. 3. και το της μοναδος νοερον πυρ τον θεον, και συνεςαναι εκ πυρος τα παντακαι εις πυρ αναλυθησεσθαι ὡς σχεδον και οἱ Στωϊκοι συντιθενται δογματι. εκπυρωσιν προςδοκωντες. Simplicius in Physica. Aristotel. S. 8.

και

Diesem Wesen als der Quelle alles Lebens legt **Empedocles** ebenfalls das Prädicat des Lebens bei. Es befindet sich zwar in dem **seligsten** Zustande, aber seine **Erkenntniß** ist **beschränkter** als die menschliche. Denn da er von allen widerstreitenden Materien befreiet ist, so erkennet er aus nachher anzuführenden Grunde, die Elemente nicht, also nur sich selbst [18]).

X. Die Gottheit ist das Princip des Lebens der ganzen Natur. Nicht nur die Seelen der Menschen und Thiere sind Theile dieses geistigen durchdringenden Wesens, sondern selbst die Elemente scheinet Empedocles der Einwirkung desselben unterworfen zu haben, Wahrscheinlich ist dies die Ursache, warum er sie Götter nennte, und nach Aristoteles Zeugniß ist jedes Element als eine Seele anzusehen [19]).

Das Wesen der menschlichen **Seele** setzte übrigens Empedocles in die Verbindung der **vier Elemente**, vermöge des Grundsatzes: **das Erkennen beruhet auf der Identität des Erkennenden mit dem Erkannten.** Der Mensch erkennt das Feuer durch Feuer, das Wasser durch Wasser, die Erde durch Erde,

και ποιητικον αιτιον εκεινος μεν ἐν κοινον την εν μεσῳ ἱδρυμενην, και πασης γενεσεως αιτιαν δαιμονα τιθησι.

18) Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. διο και συμβαινει αυτῳ τον ευδαιμονεςατον βιον ἡττον φρονιμον ειναι των αλλων· ε γαρ γνωριζει τα ςοιχεια παντα. το γαρ νεικος εκ εχει. ἡδε γνωσις τῳ ὁμοιῳ τῳ ὁμοιῳ.

19) Aristoteles de generatione et corrupt. II, c. 6. de anim II, c. 2.

Erde, die Luft durch Luft [20]). Da er die vier Elemente für das einzige Substanzielle hielt, so war es nach jenem Grundsatz consequent, daß er die Seele aus eben diesen Theilen bestehen ließ. Streit und Freundschaft sind keine materiellen Bestandtheile, sondern nur deren wirkende Kräfte und wo jene sind da fehlen auch diese nicht. Die Seele erkennet daher auch den Streit und Eintracht außer ihr, durch den Streit und die Einheit der Principien. Man würde übrigens hier jenes allgemeine belebende Princip vermissen wenn es nicht wahrscheinlich wäre, daß eines von den Elementen, das Feuer, das Vehikel desselben wäre [21]).

Jene Vorstellung: Gleiches wird durch Gleiches erkannt, gründet sich auf sehr einseitige Begriffe von der Erkenntniß, welche Empedocles mit dem Empfinden verwechselt. Dieses erhellet daraus, daß er den Ursprung der Vorstellungen der äußern Sinne vermittelst der vier Elemente zu erklären sucht. Das Sehen entsteht nehmlich durch das Feuer, indem theils aus den Augen Strahlen hervorgehen, theils gewisse Ausflüsse von den sichtbaren Gegenständen dem Auge zuströmen. Die Farben sind Gestalten, welche aus den Dingen ausfließen, und gerade in die Zwischenräume der Augen passen und empfunden werden. Wenn die Luft an das Schneckenförmige im Ohre, welches wie ein Glock-

20) Aristoteles de anima I, c. 2. ὡςπερ Εμπεδοκλης μεν εκ των ςοιχειων παντων· ειναι δε και ἑκαςον ψυχην τετων, ἑτω λεγων· γαιη μεν γαρ γαιαν οπωπαμεν, ὑδατι δ' ὑδωρ, αιθερι δ' αιθερα διον, ατας πυρι πυρ αϊδηλον, ςοργη δε ςοργην, νεικος δε τε νεικεϊ λυγρῳ Sextus Empiricus advers. Mathematic. I, §. 303. VII, §. 121.

21) Man sehe die Anmerkung 23) angeführte Stelle des Plutarchs.

Glöckchen aufgehängt ist, anstößt, so entsteht das Hören. Die Geruchtheile werden durch das Einathmen der Lunge eingezogen [22]).

Auf die Functionen des Denkens scheint Empedocles noch nicht sehr aufmerksam gewesen zu seyn. Man findet nur die einzige Bemerkung, daß das Denken von der Organisation abhängt, und Veränderungen im Körper das Gemüth anders modificiren. Die Seele hat ihren Sitz in dem Blute. Er unterscheidet also das Blut noch von der Seele, worunter er wahrscheinlich ein feuriges oder luftartiges Wesen sich dachte. Allein nach einem seiner Verse ist das in dem Herzen zusammengeflossene Blut wirklich das Denken selbst. Dieser Gedanke führt uns aber doch wieder auf das in dem Blute enthaltene Feuer zurück. — Der Tod ist die Trennung des Feuerstoffs von dem irdischen, und betrifft also sowohl die Seele als den Körper. Diese wenigen Bruchstücke beweisen schon ziemlich deutlich, daß Empedocles ein Materialiste war, der die geistigen Phänomene nicht einmal rein aufgefaßt hatte [23]).

XI.

22) Aristoteles de sensu c. 2, 4. Plato Meno S. 340. 4 B. Plutarchus de decret. Philosoph. IV, c. 16, 17.

23) Aristoteles Metaphysicor. IV, c. 5. *και γαρ Εμπεδοκλης μεταβαλλοντας την ἑξιν, μεταβαλλειν Φησι την Φρονησιν. προς παρεον γαρ μητις εναυξεται ανθρωποισι.* Stobaeus Eclog. Physic. Vol. II. S. 1026. *ἁιμα γαρ ανθρωποις περικαρδιον εςι νοημα.* Plutarchus de decret. Philosoph. IV, c. V. V, 25. *Εμπεδοκλης τον θανατον γεγενησθαι δια χωρισμον τε πυρωδες και γεωδες, εξ ὡν η συγκρισις τῳ ανθρωπῳ συνεςαθη. ὡςε κατα τετο κοινον ειναι τον θανατον σωματος και ψυχης.*

XI. Eine Untersuchung über das Erkenntnißvermögen läßt sich von Empedocles nicht wohl erwarten. Einige Aeußerungen über das Vermögen der Sinne oder des Verstandes, Wahrheit zu erkennen, können nicht hieher gezogen werden, ob sie gleich beweisen, daß man anfing, die Aufmerksamkeit auf diesen wichtigen Punct zu richten. Nach dem Sextus war Empedocles noch zu keinem festen Resultat gekommen, sondern er sprach den Sinnen bald Wahrheit zu, bald verwarf er diese, und hielt nur allein die Aussprüche des Verstandes für gültig. Er führt für beide Behauptungen zum Belege, Verse des agrigentinischen Philosophen an, in denen man aber umsonst Bestimmtheit erwartet. Am Ende scheint doch Empedocles eben der Meinung als Heraclit gewesen zu seyn, daß die sinnlichen Vorstellungen, wenn sie die Prüfung des Verstandes aushalten, für wahr zu halten sind, ein Resultat, welches mit Empedocles übrigen Behauptungen und Aristoteles Zeugniß übereinstimmt [24].

XII. Gleich den Pythagoräern nahm Empedocles auch die Seelenwanderung an, nicht nur in menschliche, sondern auch thierische Körper und in Pflanzen. Er nahm eine ursprüngliche Gemeinschaft der Seelen, die er Dämonen nannte, mit der Gottheit an; daher ist die Wanderung aus einem Körper in den andern eine

Strafe

24) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII; §. 115 — 125. και δια των έξης επιπληξας τοις πλεον επαγγελλομενοις γινωσκειν, παριςησιν ότι το δι έκαςης αιςθησεως λαμβανομενον πιςον εςι, τα λογα τετων επιςατεντος, καιπερ προτερον καταδραμων της απ' αυτων πιςεως. Cicero Academ. Quaest. IV, c. 5. Aristoteles Metaphysic. IV; c. 5.

Strafe für Vergehungen, auf welche, nach Abbüßung der Schuld, wiederum die Vereinigung mit den unsterblichen Göttern folgt. Als einzige Vergehung, welche auf diese Art bestraft wird, erwähnt er den Mord, welcher auch durch das Schlachten und Essen der Thiere begangen werden kann, weil alle diese Körper Seelen bewohnen. Die härteste Strafe besteht darin, daß die Dämonen keinen festen Sitz haben, sondern wie Flüchtlinge in der ganzen Natur umher irren, weil jedes Element sie von sich stößt. Eine solche Verbannung dauert 30000 Jahre [25]). Dieses Ganze ist eine Vermischung von Volksaberglauben Pythagoräischer Schwärmerei und den unentwickelten Begriffen einer moralischen Vergeltung, und es enthält den Saamen von vielen späteren leeren Speculationen und Schwärmereien der Philosophen über böse und gute Dämonen, über die physische Vereinigung der Geister mit Gott als höchste Seligkeit. Auch Empedocles muß sich diese Vereinigung physisch gedacht haben, und er wurde durch die Meinung, daß die Freundschaft das Princip alles Guten, also die Vereinigung durch dieselbe ein vollkommnerer Zustand sey, als die Trennung durch die Feindschaft, wahrscheinlich darauf geleitet. Hiernach hätte er aber noch weiter gehen und die Welt überhaupt für ein Uebel halten müssen. Denn man konnte sagen, daß die Welt eben durch Absonderung von der Einheit und Harmonie entstehe. Hierauf scheinen auch seine Klagen zu gehen, daß die Erde und die ganze Region bis an den Mond voll Uebel und Unvollkommenheit sey, daß in der ganzen Natur lauter Streit und Uneinigkeit

25) Pseudo-Origenes Philosophumena c. 3. Plutarchus de Iside et Osiride Vol. IX, S. 137. de Exilio S. 607. de defectu oracalor. Vol. IX, S. 330.

keit herrsche, daß nichts rein und unvermischt sey, daß bei Entstehung der Dinge das Unsterbliche sich mit dem Sterblichen vereinigen müsse u. s. w. [26]). Allein daß er diese Unvollkommenheiten nur in der sublunarischen Region annimmt, ist eine willkührliche Einschränkung, die vielleicht nur durch die Beobachtung der regelmäßigen gleichförmigen Bewegung der Himmelskörper gerechtfertiget werden könnte, wenn überhaupt der Maaßstab zur Beurtheilung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nicht schon an sich willkührlich angenommen wäre. Ohne einen Zweck zum Grunde zu legen, sind alle Vorstellungen darüber schwankend und leer an Inhalt. Wenn Empedocles bloß allein Harmonie und Zusammenstimmung alles Mannichfaltigen gemeint hätte, so wäre es doch noch eine Idee der Vernunft; aber er verstehet Einheit mit Aufhebung alles Mannichfaltigen, aller verschiedenen Kräfte, welche nichts anders als Tod der Natur ist.

Man findet in den noch vorhandenen Fragmenten des Empedocles nicht, daß er in dem Practischen eine Stufe weiter als die Pythagoräer gegangen sey. Keine Pflicht schärft er so sehr ein als die Enthaltung vom Mord, welchen er zufolge der Seelenwanderung auch über die unvernunftigen Thiere ausdehnte.

Siebenter Abschnitt.

Philosophie des Leucippus und Demokritus.

Von keinem Philosophen wissen wir so wenig als von dem Urheber des Atomensystems, Leucipp; sein Vaterland,

26) Pseudo-Origenes Philosophumena c. 4. Plutarchus de solertia animal. S. 964.

land, seine Lehrer, die Geschichte der Entwickelung seines Geistes, alles dieses ist theils unbekannt, theils beruhet es auf schwankenden und widersprechenden Angaben. Als Vaterland wird Abdera, Elea und die Insel Melos genannt, und jede dieser Angaben beruhet vielleicht mehr auf Schlüssen als auf bewährten historischen Zeugnissen. Die erste vermuthlich darauf, daß Demokrit sein Schüler ist, die zweite darauf, daß er ein Schüler des Zeno soll gewesen seyn. Die Reisen der Philosophen, welche in jenen Zeiten so gewöhnlich waren, können beide Facta erklären, und es wäre daher wohl möglich, daß er Melos oder noch einen andern Ort zum Vaterlande gehabt habe. Simplicius nennt ihn einen Milesier [1]). Sein Zeitalter läßt sich ebenfalls nur wahrscheinlich bestimmen. Das einzige gewisse Factum ist, daß Demokrit sein Schüler ist. Damit läßt sich die Angabe, daß Leucipp ein Schüler des Zeno gewesen sey, gar nicht vereinigen, weil Demokrit und Zeno Zeitgenossen waren [2]). Da indessen doch seine Philosophie eine genaue Kenntniß des Eleatischen Systems voraussetzt, so gewinnt Simplicius Zeugniß, der ihn für einen Schüler des Parmenides erklärt, um so mehr an Glaubwürdigkeit, da sich von Seiten der Chronologie nichts Bedeutendes dagegen einwenden läßt [3]). Man kann also Leucipp und Heraclit

1) Diogenes Laert. IX, §. 30. wahrscheinlich ist hier Μηλιος ein Schreibfehler für Μιλησιος. Simplicius in Physica Aristotelis c. 7. Ελεατης η Μιλησιος. Mehrere Kirchenväter haben nur die letzte Abstammung.

2) Diogenes Laert. IX, §. 30, 34. Pseudo Origenes c. 12, 13.

3) Simplicius in Physica Aristotel. S. 7. κοινωνησας Παρμενιδῃ της φιλοσοφιας.

clit ungefähr für Zeitgenossen halten, und ihre Epoche gegen die 70 Olympiade setzen.

Viel besser sind wir von seinem Philosophieren unterrichtet. Nur muß man bedauren, daß Aristoteles, der uns so viele schätzbare Fragmente davon aufbewahret hat, nicht immer genau unterscheidet, was dem Leucipp und dem Democrit angehört, da er die Behauptungen beider als zu einem System gehörig zusammen anführet. Es ist nicht moglich, diese Unbestimmtheit der Angabe durch Hülfe anderer Zeugnisse in jedem Falle zu heben.

Das Eleatische System war die erste Veranlassung zu dem Atomensystem. Denn die Behauptung, daß alle Sinnengegenstände leeren Schein, eine Täuschung der Sinne seyen, daß es nur eine unwandelbare Substanz gebe, stieß so sehr gegen die gemeine Vorstellungsart an, auf der andern Seite war sie eine Folgerung von Schlüssen, deren Falschheit sich nicht sogleich erweisen ließ. Die Evidenz der Erfahrung konnte durch alle jene Schlüsse nicht aufgehoben werden, wenn gleich sie auch nicht durch Erfahrung widerlegt werden konnte. Diese Entgegensetzung der Vernunft und der Erfahrung reitzte sehr natürlich zu manchen Versuchen, den Streit beizulegen oder zu schlichten. Ein Versuch dieser Art war auch Leucipps Philosophie, der aber freilich von der Seite betrachtet, gar nicht gelungen ist. Anstatt sich auf die Entscheidung des wichtigen Punctes, ob Vernunft für sich allein eine objective Erkenntniß zu geben im Stande sey, oder nicht, mit welchem das Eleatische System stehen oder fallen muß, einzulassen, setzte er vielmehr fest, worin er mit den Eleatern einstimmen und nicht einstimmen könne, und führte dann auf einige von jenen bestrittenen Sätzen ein neues Gebäude auf, welches an sich scharfsinnig, aber auf keine haltbaren Gründe gestützt ist. Wir müssen, ehe wir das System selbst darstellen,

stellen; sein Verhältniß zu dem Eleatischen, dem es seine Entstehung verdankt, betrachten.

Die Eleaten leugneten die Realität der Vielheit der Substanzen und der Bewegung, aber nicht das Factum, daß es uns durch die Sinne so erscheine. Unter andern Gründen dieser Behauptung war auch dieser: Es giebt kein Leeres. Denn dieses ist dem Realen entgegengesetzt; wenn also das Reale wirklich ist, so ist das Nichtreale nicht wirklich. Ist das Leere ein Unding, so kann es auch keine Bewegung geben. Denn es giebt kein leerer Raum, in welchen das Reale übergehen könnte. Dann giebt es aber auch keine Vielheit der Dinge, weil nichts da ist, welches das Reale von einander trennen und absondern könnte [4]). Leucipp stellte dagegen den Grundsatz

4) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. ενιοις γαρ εδοξε των αρχαιων το ον εξ αναγκης ἓν ειναι και ἀκινητον. τὸ μὲν γαρ κενον ουκ ον, μονως γαρ το πληρες ον. κινηθῆναι δ' ουκ ἂν δυνασθαι, μη οντος κενου κεχωρισμενου. ουδ' αυ πολλα ειναι μη οντος του διειργοντος. Wenn man dieses mit den Behauptungen des Parmenides (man sehe oben den Vierten Abschnitt Parmenides N. IV. und V.) vergleicht, so erhält die Behauptung des Simplicius, Leucipp sey Parmenides Schüler, eine neue Bestätigung. Zwar stimmen Melissus Gründe gegen die Bewegung und den leeren Raum, (man sehe in demselben Abschnitt Melissus N. IV.) mit dem, was hier als Veranlassung des Atomensystems angeführt wird, überein. Allein dies ist kein bedeutender Einwurf. Denn Melissus hat Parmenides Gründe nur besser entwickelt, und zu dem konnte auch Leucipp des Melissus Philosophie auch bekannt seyn, da sie vielleicht beide zu gleicher Zeit des Parmenides Schüler waren.

auf: Es ist unmöglich, daß aus dem, was an sich Eins ist, eine Vielheit der Dinge, eben so unmöglich aber auch, daß aus dem objectiv Vielen, eine Einheit entstehen könne [5]). Es ist dies ein analytischer Satz, der nicht mehr aussagt als, wenn nur eine Substanz existirt, so existirt nur eine und nicht viele; und wenn viele Dinge existiren, so existiren viele, nicht eine. Wenn das Eine angenommen wird, so kann das andere nicht angenommen werden. Dieser Satz aber entscheidet nichts über die objective Wahrheit der einen oder der andern Voraussetzung. Leucipp wollte aber dadurch, wie es scheint, einen Widerspruch des Eleatischen Systems aufdecken, welcher darin liegen sollte, daß nur eine unveränderliche Substanz an sich behauptet werde, da doch in der Erfahrung eine Mehrheit veränderlicher Substanzen vorkomme. Dieses ist aber kein Widerspruch, der aus bloßen Begriffen könnte gefolgert werden, und es kann nicht logisch gezeigt werden, daß was an sich Eins ist, nicht auch den Sinnen als Vieles erscheinen könne. Leucipp hat also das Eleatische System auf keine Weise umgestoßen.

Er konnte sich nicht zu dem metaphysischen Gesichtspunct der Eleaten erheben, daher war ihm der Widerspruch der Speculation mit der Erfahrung der Hauptanstoß, und um diesen zu heben, suchte er ein System, welches mit der Erfahrung einstimmig, die Realität der Bewegung und die Mehrheit der Dinge unangefochten ließ. Den Eleaten räumte er soviel ein, daß ohne leeren Raum Bewegung

5) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. εκ τε του κατ' αληθειαν ἑνος ουκ αν γενεσθαι πληθος, ουδ' εκ των αληθως πολλων ἑν, αλλ' ειναι τουτ' αδυνατον.

wegung nicht möglich sey, daß der leere Raum nicht das Reale, aber doch etwas Wirkliches sey 6). — Leucipp setzte also bei seinem System die Mehrheit der Substanzen und die Bewegung oder überhaupt Veränderung, und zur Erklärung der Möglichkeit beider die Materie, die nicht Eines sondern Vieles ist, und den leeren Raum voraus. Die objective Wahrheit jener Voraussetzungen nahm er ohne Beweis an, weil sie auf unmittelbarer Erfahrung beruhen, und die Ueberzeugung von der Wahrheit der letzten gründete sich bei ihm zum Theil darauf, daß ohne sie die Möglichkeit der Erfahrung nicht zu erklären ist. Er setzte also gerade dasjenige als objective Wahrheit voraus, was die Eleaten für bloßen Schein aus ihrem System erklärt hatten.

Das System des Leucipps ist daher das entgegengesetzte des Eleatischen. Dieses setzte an die Stelle der Erfahrungswelt eine intelligible; und erklärte jene für Schein; dieses erkennet die Erfahrungswelt für die einzig objectiv reale, und Körper für die einzige Art von Wesen. Dieses materialistische System unterscheidet sich von den ältern dadurch, daß er die Bestandtheile und Bedingungen der Körper deutlicher entwickelt, und darauf den Versuch, die Entstehung der Welt zu erklären, bauet. Leucipp verfuhr dabei

6) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. Λευκιππος δ' εχειν ωηθη λογους, οἱτινες προς την αισθησιν ὁμολογουμενα λεγοντες, ουκ αναιρησουσιν, ουτε γενεσιν, ουτε φθοραν, ουτε κινησιν και το πληθος των οντων. ὁμολογησας δε ταυτα μεν τοις φαινομενοις, τοις δε το ἑν κατασκευαζουσιν, ὡς ουτε αν κινησιν ουσαν ανευ κενου, το τε κενον μη ον, και του οντος ουδεν μη ον φησιν ειναι.

nach dem richtigen Grundsatz, die Natur aus der Natur zu erklären, und legte dadurch den Grund zur Naturwissenschaft; nur beging er den damals unvermeidlichen Fehler, daß er aus der äußeren Natur die Natur des menschlichen Geistes zu erklären vermeinte.

I. Das Hauptproblem, welches sich Leucipp zur Untersuchung vorlegte, war: **wie ist die äußere Natur als Inbegriff von verschiedenen Wesen, mit mannichfaltigen Veränderungen möglich?** Indem er von allen besondern Beschaffenheiten der Objecte der Erfahrung abstrahirte, blieb nur der allgemeine Begriff eines **Realen**, das **sich im Raume befindet und beweget, übrig.** Der Begriff **Raum** war damit schon verknüpft, ohne ihn besonders zu denken; das **Reale**, und der **Raum**, den jenes einnimmt, war in einander **geschmolzen**. Daher war nicht vom **Raume**, sondern von dem **leeren Raume** als Bedingung der Bewegung die Rede. Unter **Bewegung** verstehet Leucipp alle Arten von Veränderungen. Die **Bewegung im Raume** betrachtet er aber als die ursprüngliche Bewegung, und die übrigen als abgeleitet.

II. Die Principe alles Wirklichen sind also das **Reale in dem Raume**, das **den Raum erfüllende** (πληρες) und der **leere Raum**, das **Leere** (το κενον). Beides ist das einzige Wirkliche in der Natur, das Eine als das **Positive** (ον) das andere das **Privative** (μη ον). Denn das Leere ist dasjenige, wo etwas Reales seyn könnte, oder gewesen ist, aber jetzt nicht ist. Es kommt ihm also eben so gut Wirklichkeit zu, als dem Realen, weil es das Reale aufnehmen kann, obgleich beides so verschieden ist, daß das **Reale** nicht das **Leere**, und das **Leere** nicht das **Reale** ist [7]).

III.

7) Aristoteles de generatione et corrupt. I, c. 8.

το

III. Daß das Reale in der Anschauung, die Körper, auflösbar, theilbar, veränderlich sey ist eine Thatsache. Die Erfahrung lehrt, daß die Körper entstehen, zunehmen, abnehmen, und wieder gänzlich aufgelöst werden. Das Reale kann aber an sich keine Veränderung erleiden. Erde, Luft, Wasser Feuer, welche andere als Elemente betrachten, sind schon zusammengesetzt, und taugen also zur Erklärung nichts. Die letzten Bestandtheile des zusammengesetzten müssen nicht weiter theilbar und unveränderiich seyn; durch ihre Zusammensetzung und Trennung, verschiedene Lage und Verbindung muß alles Veränderliche an Köpern erklärbar seyn. Weil die letzten Bestandtheile das Reale ausmachen, so müssen sie noch immer als etwas den Raum erfüllendes gedacht werden. Als letzte Bestandtheile sind sie aber untheilbar (ατομα) und wegen ihrer Kleinheit nicht wahrnehmbar. Insofern sie noch immer etwas Reales sind, und einen Raum einnehmen, konnen sie nicht ohne Figur gedacht werden, welche die einzige ursprüngliche Eigenschaft ist, welche ihnen zu kommt [8]).

τε γαρ κυριως ον παμπληθες ον, αλλ' ειναι το τοιατον εχ έν αλλ' απειρα το πληθος και αορατα διασμικροτητα των ογκων. ταυτα δ' εν τῳ κενῳ Φερεσθαι. Metaphysicor. I, c. 4. Λευκιππος δε και ὁ ἑταιρος αυτε Δημοκριτος ςοιχεια μεν το πληρες και το κενον ειναι Φασι, λεγοντες ὁιον το μεν ον, το δε μη ον. τετων δε το μεν πληρες και ςερεον το ον, το δε κενον γε και μανον το μη ον. διο και εδεν μαλλον το ον τε μη οντος ειναι Φασιν, ὁτι εδε το κενον τε σωματος. αιτια δε των οντων ταυτα ὡς ὑλη.

8) Aristoteles de generatione et corrupt. I, c. 1, 8 Simplicius in Physica Aristotel, S. 7.

IV. Zur Erklärung der Mannichfaltigkeit der körperlichen Wesen nahm Leucipp eine unendliche Mannichfaltigkeit der Figuren an. Außerdem fand er nach Abstraction aller empirischen Beschaffenheiten keinen Grund, diese oder jene bestimmte Figur mit Ausschließung anderer seinen Atomen beizulegen. Er unterschied auch keine besondere Figur für die Elemente, denn diese betrachtete er schon als Aggregate von Atomen, das Feuer ausgenommen, dessen Atomen er alle für rund erklärte. Zu der unendlichen Zahl von Figuren kommt noch die Verschiedenheit der Ordnung und Lage in den Zusammensetzungen, indem ein Atom sich bald mit diesem bald mit einem andern verbindet, und bald diese bald jene Lage einnimmt, und endlich die Größe und Kleinheit der Atomen. Aus allen diesen Momenten erklärte Leucipp die mannichfaltigen Körperarten [9]. Die Verbindung der Atomen zu Aggregaten ist die Entstehung eines Körpers; ihre Trennung, ist Zerstöhrung des Körpers. Die Veränderung in der Ordnung und Lage der Atomen der Grund jeder Veränderung in den Körpern. Ein Trauerspiel und Lustspiel besteht aus denselben Buchstaben aber die Ordnung und Verbindung ist anders [10].

V.

9) Aristoteles de Coelo III, 4. επει διαφερει τα σωματα σχημασιν, απειρα δε τα σχηματα, απειρα και τα ἁπλα σωματα φησιν ειναι ποιον δε τι ἑκαστου το σχημα των στοιχειων, ουδεν επιδιωρισαν, αλλα μονον τω πυρι την σφαιραν απεδωκαν, αερα δε και ὑδωρ και τα αλλα μεγεθει και σμικροτητι διειλον. de generatione et corrupt. I, c. 2. Metaphysicor. I, c. 4. Simplicius in Physica. Aristotelis, S. 7.

10) Aristotelis de generat. et corrupt. I. c. 2. Δημοκριτος δε και Λευκιππος ποιησαντες τα σχηματα, την

V. Da Leucipp alle Veränderungen aus der Veränderung des Verhältnisses der Atomen im Raume, das ist Bewegung zu erklären sucht, so konnte er die Bewegung nicht höher ableiten, sondern mußte sie als gleichewig mit den Atomen annehmen. Denn außer diesen, dem Realen, und dem leeren Raume, giebt es nichts Wirkliches mehr; um consequent zu seyn, durfte er kein anderes Princip der Bewegung annehmen, sondern mußte den Atomen selbst eine innere Bewegkraft beilegen. Die Eleatiker hatten den Physikern vorgeworfen, ihr System gründe sich auf eine Entstehung aus Nichts. Diesem Vorwurf auszuweichen ging Leucipp von den Erfahrungsgegenständen aus, zerlegte sie in ihre formalen Bestandtheile, und da er in der Erfahrung Bewegung fand, so konnte er auch die Bewegkraft nicht von den letzten Bestandtheilen trennen. Wäre in diesen nicht der Grund der Bewegung, wo sollte er sonst seyn? Deswegen verdient also Leucipp den Tadel des Aristoteles nicht, daß er die Bewegung gleich den Atomen als ewig setzte [11]). Wahrscheinlich aber legte er allen Atomen nicht in gleichem Grade Bewegkraft bey, sondern die runden, die Bestandtheile des Feuers, können wegen ihrer Gestalt am leich-

N 5 testen

την αλλοιωσιν και την γενεσιν εκ τουτων ποιουσιν, διακρισει μεν και συγκρισει, γενεσιν και φθοραν ταξει δε και θεσει αλλοιωσιν.

11) Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 8. ταυτα δ' εν τῳ κενῳ φερεσθαι — ποιειν δε και πασχειν de Coelo I, c. 7. την δε φυσιν φασιν αυτων (ατομων) ειναι μιαν. — τουτων δε, καθαπερ λεγομεν, αναγκαιον ειναι την αυτην κινησιν. Metaphysicor. I, c. 4.

testen Bewegung empfangen und mittheilen. Daher bestehet die Seele aus solchen runden Atomen [12]).

VI. Das zweite Princip der Natur ist der leere Raum. Leucipp machte zuerst den Versuch, Gründe für dessen Realität aufzustellen, weil er von den Eleatikern war angefochten worden, und weil sein ganzes System sich darauf stützte. Denn ohne leeren Raum können die Atomen nicht als von einander getrennt gedacht werden, sondern machen ein Kontinuum aus [13]). Zweitens ist auch der leere Raum eine Bedingung der Bewegung. Unter dem Leeren verstand aber Leucipp nicht allein den leeren Raum, in welchem alles Reale aufgehoben ist, sondern auch den Raum, der weniger mit dem Realen angefüllt ist, und also im Gegensatz mit dem ganz vollen eine Negation enthält (το μανον) [14]). Seine Beweise gehen zwar auf Beides sowohl den absoluten als relativen leeren Raum, aber sie beweisen doch nur etwas für den relativen. — — 1) Bewegung ist ohne leeren Raum nicht möglich. Denn wäre der Raum, in den ein Körper übergeht, voll, so könnte er nichts in sich aufnehmen. Nähme er noch einen Körper auf, so wären zwei Körper in einem Raume, und es ließe sich kein Grund denken, warum nicht unendlich viele in demselben, und das Größte in dem Kleinsten seyn könnte. 2) Die Erfahrung lehrt, daß in ein mit Asche angefülltes Gefäß noch eben so viel Wasser gefüllt werden kann, als das leere Gefäß faßt. Dieses be-

12) Aristoteles de Coelo III, c. 4. (Man sehe Note 9.)

13) Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 8. δια τȣ κενȣ γιγνομενης της διαλυσεως και φθορας και της αυξησεως, ὑπεισδυομενων ἑτερων.

14) Aristoteles Metaphysicor. I, c. 4. (Man sehe Note 7.)

beweiset offenbar, daß in dem Wasser leere Zwischenräume sind. 3) Die Erfahrung lehrt, daß es Körper giebt, welche in einen kleinern Umfang zusammengepreßt werden können, z. B. der Wein in einen Schlauch, welches sich nicht erklären läßt, ohne anzunehmen, daß leere Zwischenräume vorhanden sind, welche einige Theile des gepreßten Körpers einnehmen [15]. Diese Beweise sind bloß empirisch, weil sie sich bloß auf Erfahrung gründen, und dem Standpuncte angemessen, welchen sich Leucipp gewählt hatte. Daher ertheilte er auch dem Raume objective Realität, weil er die Bedingungen der Erfahrung in der Erfahrung selbst, also außer sich aufsuchte; dadurch gab er aber auch zu der Frage Anlaß: wenn der Raum etwas Wirkliches ist, worin existirt der Raum? womit Zeno die Empiriker ängstigte.

Den leeren Raum hielt Leucipp für unendlich [16]. Denn da die Atomen unendlich der Zahl nach sind, so muß auch der Raum, der sie faßt, und in dem sie sich bewegen sollen, ohne Grenzen seyn.

VII. Alles ist und geschiehet durch die Nothwendigkeit (αναγκη). [17]. Obgleich Leucipp sich nicht

15) Aristoteles Physicorum IV, c. 3.

16) Plutarchus Decret. Physicor. I, c. 18. Diogenes Laert. IX, §. 31. το μεν παν απειρον φησιν, ὡς προειρηται. τουτου δε το μεν πληρες ειναι, το δε κενον.

17) Diogenes Laert. IX. §. 33. ειναι τε, ὡςπερ γενεσεις κοσμου, ουτω και αυξησεις και φθισεις και φθορας κατα τινα αναγκην, ἡν ὁποια εστιν ου διασαφει. Stobaeus Physicar. Eclog. Vol. I, S. 160. Λευκιππος παντα κατ᾽ αναγκην, την δ᾽αυτην ὑπαρχειν ειμαρμενην λεγει. γαρ εν τῳ περι νου. ουδεν χρημα ματην

nicht weiter erklärt hatte, was er unter Nothwendigkeit verstehe, so darf man doch annehmen, daß ein so consequenter Denker, der die Natur aus der Natur erklärte und nicht in das Gebiet des Uebersinnlichen ausschweifte, nichts anders als die Verkettung der Natururfachen oder Mechanismus gemeint habe. Das Wort, dessen er sich bediente, drückt den Begriff einer Ursache sehr gut aus, und ist auch noch von Plato so gebraucht worden.

VIII. So viel Ehre alle diese bisher angeführten Sätze dem Leucipp machen, so ungereimt ist seine Kosmogenie. Aber welche ist es nicht mehr oder weniger? Hätte sich Leucipp damit begnüget, die Bedingungen und Gesetze der Erfahrungswelt, wie sie uns erscheint, aufzusuchen, so hätte er sich in seinen Schranken gehalten, und sein Versuch wäre verdienstlich gewesen, ohne sich irgend einem gerechten Tadel auszusetzen. Allein die Begierde, in allem das Gegentheil von dem Eleatischen System zu thun, führte ihn zu weit. Er konnte immer seinem System gemäß behaupten, daß die Bewegung ewig ist, alle Körper unaufhörlich Veränderungen unterworfen sind, daß daher auch Welten abwechselnd entstehen und vergehen [18]), ohne doch selbst den gefährlichen

ματην γιγνεται, αλλα παντα εκ λογȣ τε και ὑπ' αναγκης. Diese Angabe ist aus mehreren Ursachen sehr verdächtig. Eine Schrift dieses Philosophen περι νȣ ist unerwartet, der angeführte Gedanke paßt nicht zu seinem System, wenn man unter λογος und ἑιμαρμενη, wie man muß, die Wirkung einer Intelligenz versteht. Der Text des Stobäus ist wahrscheinlich lückenhaft und verdorben. Von Democrit führt Diogenes IX, §. 46. eine Schrift περι νȣ an.

18) Diogenes Laert. IX, §. 31.

lichen Versuch zu machen, die Entstehung der Welt, als eine Begebenheit, die er mit angesehen, zu beschreiben. Die Fragmente, welche Diogenes und der Pseudo Origenes davon aufbewahret haben, sind zum Theil so abentheuerlich, daß man gerne glauben möchte, sie wären entstellt worden, wenn man nicht allein vor, sondern auch nach ihm dergleichen fände. Die Kenntniß der Naturgesetze könnte noch allein einen solchen Versuch erträglich machen, die aber bei diesem Philosophen noch zu mangelhaft war. Die Kosmogenie selbst gehört nicht mehr in die Geschichte der Philosophie, sondern der Physik. Nur die Bemerkung dürfen wir nicht übergehen, daß Leucipp der erste war, der die Entstehung der Welt aus bloß physischen Kräften, ohne Einmischung irgend eines denkenden Wesens zu erklären suchte [19]).

IX. Leucipp war seinen Grundsätzen zufolge ein Materialist, und, was zu seinem Ruhme gereicht, ein consequenter. Dieses erhellet auch aus einem Bruchstück seiner Psychologie. Auch die Seele ist ein materielles aus Atomen zusammengesetztes Wesen. Er dachte sich darunter nicht allein die Denkkraft, sondern auch die Bewegkraft, der letztern wegen behauptete er, runde Atomen wären ihre Bestandtheile, weil diese am leichtesten sich bewegen laßen, und in andere Körper eindringen können. Von der Art war aber auch das Feuer. Die Seele ist also ein feuriges Wesen, so wie die mehresten Denker vor Leucipp und auch einige spätere Denkkraft und Feuer für identisch hielten. Daraus erklärte er sich die Nothwendigkeit des Athemholens. Da nehmlich die Feueratome in dem Körper zusammengepreßt und herausgetrieben würden, so müßte das Leben aufhören, wenn nicht andere wieder an

19) Stobaeus Eclog. Phys. Vol. I. S. 442.

an die Stelle jener von Außen kämen, die zum Theil selbst das völlige Zerstreuen der flüchtigen Theile verhinderten [20].

Leucipp ist übrigens unstreitig der Urheber des Atomensystems, ungeachtet nach Posidonius Zeugniß schon Moschus ein Phönicier vor dem Trojanischen Kriege Atomen behauptet haben soll [21]. Denn das Zeugniß dieses Stoikers wird erstlich selbst, wie auch die Sache nicht anders erlaubt, als ungewiß angeführt. Und gesetzt, das Factum wäre richtig, so ist doch zweitens nicht ausgemacht, ja nicht einmal wahrscheinlich, daß Leucipp die Meinungen dieses Phöniciers gekannt habe, von denen kein Schriftsteller bis gegen Christi Geburt etwas anführt. Endlich, was die Hauptsache ist, Leucipp wurde auf sein System durch das Eleatische geführt, die Entstehung des ersten aus diesem ist begreiflich, und durch historische Gründe erweis-

20) Aristoteles de anima I, c. 2. ὁμοιως δε και Λευκιππος· τουτων δε τα σφαιροειδη, ψυχην· δια το μαλιστα δια παντος δυνασθαι διαδυνειν τους τοιουτους ῥυσμους και κινειν τα λοιπα κινουμενα και αυτα. ὑπολαμβανοντες την ψυχην ειναι το παρεχον τοις ζωοις την κινησιν, διο και του ζην ὁρον ειναι την αναπνοην. συναγοντος γαρ του περιεχοντος τα σωματα (vielleicht του σωματος) και εκθλιβοντος των σχηματων τα παρεχοντα τοις ζωοις την κινησιν, δια το μηδ' αυτα ηρεμειν μηδεποτε, βοηθειαν γιγνεσθαι θυραθεν, επεισιοντων αλλων τοιουτων εν τῳ αναπνειν. κωλυειν γαρ αυτα και τα ενυπαρχοντα εν τοις ζωοις εκκρινεσθαι, συνειργοντα το συναγον και πηγνυον· και ζην δε ἑως αν δυνωνται τουτο ποιειν.

21) Strabo l. XVI. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 363.

weislich. Leucipp ist also von seinem Atomensystem Urheber, und dieses Product seines Selbstdenkens kann ihm nicht streitig gemacht werden.

Dieses Atomensystem fand an dem Democrit einen scharfsinnigen Vertheidiger und Verbesserer. Das Vaterland dieses berühmten und unter allen Philosophen vor Sokrates gelehrtesten Mannes war das berüchtigte Abdera. So verworren die chronologischen Angaben verschiedener Schriftsteller sind, so kann man doch am sichersten sein Geburtsjahr um die 70 72 Olympiade ansetzen [22]). Die Verbindung der Stadt Abdera mit dem asiatischen Griechenland war ohne Zweifel der Bildung seines Geistes vortheilhaft. Aus Wißbegierde unternahm er mehrere Reisen, unter welchen die nach Unteritalien und Aegypten unstreitig gewiß, die übrigen aber z. B. nach Per-

22) Sein Geburtsjahr würde genauer bestimmt werden können, wenn seine Angabe, daß er 40 Jahr jünger sey als Anaxagoras, und daß er seine Schrift μικρος διακοσμος 730 Jahr nach Trojas Eroberung geschrieben habe, Diogenes Laert. IX, §. 41. gegründet, oder das Geburtsjahr des Anaxagoras und das Jahr der Eroberung Trojas ein gewisser Punct wäre, von dem man mit Zuverlässigkeit ausgehen könnte. Sein Todesjahr ist eben so ungewiß. Alle Schriftsteller stimmen darin überein, daß er ein hohes Alter erreicht hat, sie sind aber wieder in der Summe der Jahre uneinig. Man kann also gar nichts Festes und Ausgemachtes in seiner Chronologie zum Grunde legen. Indessen ist doch so viel gewiß, daß sein Vater zur Zeit des zweiten Persischen Krieges lebte, Xerxes auf dem Hin- oder Herzuge in Abdera von ihm bewirthet wurde. Man kann daher sein Geburtsjahr nach der 70 Olympiade, zwischen Anaxagoras und Sokrates Geburtsjahr mit Wahrscheinlichkeit setzen.

Persien, Indien, erdichtet sind. Auf diesen Reisen machte er Bekanntschaft mit mehrern Denkern, sammelte sich einen großen Schatz von Kenntnißen, Beobachtungen, mit denen er hernach seine Schriften bereicherte. Außer Leucipp lernte er auch einige Pythagoräer, wahrscheinlich auch wohl Eleaten, kennen. In seinen Schriften erwähnte er des Sokrates, Anaxagoras, Zeno, Parmenides, Pythagoras [23]. Die vielen Erzählungen von seinen Schicksalen, Handlungen, von seiner Verbindung mit Hipocrates, von seinen geblendeten Augen, von seinen Vorhersagungen und von seinem Tode sind viel zu abentheuerlich, als daß man sie nicht für erdichtet oder mit Dichtungen vermischt halten sollte. Eine Aufzählung und kritische Sichtung derselben würde zu vielen Raum einnehmen, und hier auch nicht an ihrer rechten Stelle seyn — Diogenes führt eine Reihe von Schriften an, welche von logischen, moralischen, physischen, mathematischen, technologischen Gegenständen handeln, und das Verzeichniß kann noch aus andern Schriftstellern vermehrt werden. Suidas scheint aus der ganzen Menge außer den Briefen nur zwey als unbezweifelt ächt anzuerkennen, nehmlich μεγας διακοσμος und περι φυσιος τȣ κοσμȣ. Allein dieser Schriftsteller muß entweder die kritische Strenge zu weit getrieben haben, welches sonst sein Fehler nicht ist, oder er spricht nur von den zu seiner Zeit noch vorhandenen ächten Schriften. Denn Thrasyllus, der unter dem Kayser Tiber lebte, schrieb nicht nur eine Einleitung zu Democrits Schriften, sondern theilte sie auch, wie Platos Dialogen, nach dem Inhalte in vier Classen, oder Tetralogien [24]. Sollten wohl

23) Diogenes Laert. IX. §. 41, 42.

24) Diogenes Laert. IX. §. 45 seq. Eine besondere Anecdote erzählt dieser Schriftsteller §. 40. Plato habe die

wohl alle diese untergeschoben gewesen seyn? Andere Schriftsteller als Plinius, Vitruvius, Sextus Empiricus erwähnen ebenfalls einige derselben. Es ist also zum wenigsten wahrscheinlich, daß Democrit mehrere Schriften ausgearbeitet hat. Wie wichtig wäre es für die Geschichte des menschlichen Verstandes und insbesondere der Philosophie, wenn noch diese Schriften alle vorhanden, oder doch ihr ausführlicher Inhalt bekannt wäre, um die Fortschritte der Cultur und der extensiven und intensiven Erkenntniß vollständiger übersehen, und mit dem vorhergehenden Zeitalter vergleichen zu können?

Democrit besaß einen vielumfassenden und durchdringenden Geist, Scharfsinn, Beobachtungsgeist und Beurtheilungskraft. Vorzüglich beschäftigte ihn die Naturkunde in allen ihren Zweigen, für sie sammelte er fremde Beobachtungen und Kenntnisse, unterwarf sie der Prüfung, stellte selbst Beobachtungen und Versuche an. Bei dieser Richtung seines Forschungsgeistes mußte ihm das Leucippische Atomensystem, welches das Studium der Natur durch Entfernung alles Uebersinnlichen so sehr reizt und befördert, am willkommensten seyn. Sein denkender Geist fand in demselben Befriedigung aber auch Stoff zum weitern Denken; er suchte daher sowohl das System noch mehr zu begründen, und einige Sätze bündiger zu beweisen, theils noch mehrere Untersuchungen und Beobachtungen anzu-

die Schriften des Democrits verbrennen wollen, aber einige Pythagoräer hätten es verhindert. Aber wer kann so etwas von Plato glauben, der wohl eher an den Schriften der Sophisten diese Intoleranz würde ausgeübt haben. Die Pythagoräer stellten ihm vor das Verbrennen hälfe zu nichts. Denn die Schriften wären schon zu sehr verbreitet. Dies mußte sich erst Plato sagen lassen?

anzuschließen, wodurch es erweitert wurde. Zu dem letzten gehören vorzüglich seine Gedanken über das Erkenntnißvermögen.

I. Leucipps System gründete sich auf drei Begriffe Atomen, leeren Raum und Bewegung. Keines von diesen drei Dingen ist entstanden. Er hatte ihre Ewigkeit nicht bewiesen, sondern aus dunkeln Gründen nur vorausgesetzt. Demokrit entwickelte diese. Zuerst machte er die Entdeckung, daß sich auch von der Zeit kein Anfang denken lasse, sie sey ewig, grenzenlos. Leucipp hatte dieses schon in dem Begriff der ewigen Bewegung dunkel gedacht, Democrit entwickelte diesen Gedanken zum deutlichen Bewußtseyn, und er schloß daraus, daß nicht alles entstanden, sondern etwas Ewiges seyn müsse [25]. Die Ewigkeit der Zeit war also der Grund von der Unendlichkeit oder Ewigkeit der Atomen, des leeren Raums und der Bewegung. Ihre Unendlichkeit schneidet jede Frage nach weitern Gründen ab. Denn erklären, warum etwas ist, ist so viel als den Grund einer Sache angeben. Dieses findet aber nicht bei Dingen statt, welche immer gewesen sind, das heißt, welche unendlich sind. Man kann bei ihnen nicht fragen, warum sie sind, da sie immer gewesen sind [26]. Ungeachtet aber Gründe des

25) Aristoteles Physicor. VIII, c. 1. και δια τουτο Δημοκριτος γε δεικνυσιν, ὡς αδυνατον απαντα γεγονεναι. τον γαρ χρονον αγεννητον ειναι.

26) Aristoteles de generatione animalium II, c. 6. ου καλως δε λεγουσιν ουδε τα δια τι την αναγκην, ὁσοι λεγουσιν, ὁτι ουτως αει γινεται, και ταυτην ειναι νομιζουσιν αρχην αυτοις, ὡσπερ Δημοκριτος ὁ Αβδηριτης.

des Daseyns des Unendlichen unmöglich sind, so lassen sich doch Gründe für das Daseyn desselben, (Erkenntnißgründe) denken. Die letzten leugnete Democrit nicht, er suchte vielmehr selbst das Daseyn der Atomen aus Gründen zu beweisen.

II. Nach dem Grundsatz: aus Nichts wird Nichts, muß man nothwendig Atomen annehmen. Denn wenn die Theilung niemals stille steht, und alles theilbar ist, so muß es möglich seyn, einen Körper nicht etwa ein oder zweimal, sondern unzähligemale zu theilen; und dann bleibt entweder Nichts übrig, oder Etwas. Im ersten Falle bestünde ein Körper aus Nichts, oder er wäre ein Nichts, das nur etwa den Schein von Etwas Wirklichem an sich hätte. Im zweiten Fall kann man fragen: was bleibt nach der unendlichen Theilung übrig. Ein Quantum, ein Ausgedehntes (μεγεθος) das also wieder theilbar wäre? Dann wäre die Theilung noch nicht zu Ende. Oder Puncte? Puncte sind nichts Ausgedehntes und geben keine Ausdehnung. Man setze noch so viele Puncte zusammen, es wird doch keine Ausdehnung, keine Erfüllung des Raums entstehen. Oder endlich Beschaffenheiten, z. B. Dicke, Schwere, die nur in Gedanken von einem Subjecte getrennt werden, aber nur an einem Subjecte inhäriren können? Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, muß man annehmen, daß die Theilung nicht ins Unendliche fortgehet, daß die Bestandtheile der Körper reale

της. ὁτι τȣ μεν αει και απειρȣ ȣκ εϛιν αρχη· το δε δια τι, αρχη· το δε αει, απειρον. ὡϛε το ερωταν το δια τι περι των τοιȣτων τινος, το ζητειν ειναι φησι τȣ απειρȣ αρχην.

Theile sind, welche keine weitere Theilung zulassen [27]).

III. Ungeachtet Democrit wie Leucipp die Atomen der Qualität nach alle für einartig hielt, und die an den Körpern wahrgenommenen Beschaffenheiten aus der Verbindungs- und Wirkungsart der zusammengesetzten Atomen erklärt, so legt er ihnen doch eine Eigenschaft nehmlich die Schwerkraft bei, welche in geradem Verhältniß mit ihrer Größe stehet. Die kleinern sind leichter, die größern schwerer [28]).

IV.

27) Aristoteles de generatione et corrupt. I. c. 2. Das angeführte scheint zwar nicht sowohl Democrits als Aristoteles Räsonnement zu seyn, indem dieser die Gründe entwickelt, welche jener für seine Behauptung hätte aufstellen können. Allein es ist doch wahrscheinlich, daß Democrits Scharfsinn diese Gründe auch nicht unbekannt geblieben sind. Denn durch die Eleaten war das Problem über die Theilbarkeit der Materie und und ihre Grenzen einmal in Anregung gebracht, und es zog die Aufmerksamkeit aller Denker jener Zeiten in vorzüglichen Grade auf sich. Wenn man endlich Parmenides und Zenos Gründe gegen die Theilbarkeit des Realen erwäget (man sehe oben des vierten Abschnitts Parmenides S. 172 und Zeno S. 193) so muß man das Resultat ziehen, daß entweder diese Männer schon Gründe, wie hier angeführt worden, vor Augen gehabt haben, oder daß durch ihr Räsonnement Democrits philosophischer Geist darauf ganz natürlich geführt werden mußte.

28) Aristoteles de generatione et corruptione I. c 8. και τοι βαρυτερον γε κατα την ὑπεροχην ειναι Δημοκριτος ἑκαςον των αδιαιρετων. Nach Stobaeus Ecl.

IV. Die Wirklichkeit des leeren Raums bewies Democrit wahrscheinlich auch mit eignen Gründen. Sie können aber von denen des Leucipps nicht abgesondert werden (Man sehe oben S. 266).

V. Ueber die Bewegung der Atomen hat Democrit manche eigenthümliche Sätze, wodurch er das Leucippische System mehr entwickelte. Als Grundsatz nahm er an, daß nur ähnliche Dinge auf einander wirken, wirken und leiden können; daß auch unähnliche Dinge, insofern sie auf einander wirken etwas Aehnliches haben. Das Wirkende und Leidende muß also dem Wesen nach einartig seyn [29]). Aus welchen Gründen Democrit dieses behauptete, hat Aristoteles nicht angegeben. Die Gründe liegen wahrscheinlich in dem Atomensystem selbst. Denn alle Atomen sind ihrem Wesen nach einartig, und es giebt überall kein anders Wirken und Leiden als Bewegung. Alle Bewegung ist darin gleichartig, daß sie durch Berührung geschiehet. Der bewegende und bewegte Körper sind also darin einartig, daß sie einen Raum einnehmen; und sich berühren. Eben daher machen die Ato-

Ecl. Physic. Vol. I. S. 348. hätte Democrit den Atomen alle Schwere abgesprochen. Allein Aristoteles Zeugniß gilt mehr.

29) Aristotel. de generatione et corruptione I, c. 7. Δημοκριτος δε παρα τους αλλους ελεξε μόνος ιδιως. Φησι γαρ το αυτο και ὁμοιον ειναι το, τε ποιουν και το πασχον. ου γαρ εγχωρειν τα ετερα και διαφεροντα πασχειν ὑπ' αλληλων. αλλα κ'αν ἑτερα οντα ποιῃ τι εις αλληλα, ουχ ᾗ ἑτερα, αλλ' ᾗ ταυτον τι ὑπαρχει, τουτο συμβαινειν αυτοις.

Atomen, weil sie unendlich der Zahl nach und alle ausgedehnt sind, ein unendliches Ganze aus, weil alle Theile einander berühren [29]). Vielleicht schloß aber Democrit aus jenem Satze auch die Einartigkeit der Atomen, wie Diogenes von Apollonia that, in welchem Falle er hätte bewiesen werden müssen.

Democrit mußte mit Leucipp eine ewige Bewegung annehmen. Von dieser ursprünglichen Bewegung konnte er nach obigem Grundsatze keinen Grund angeben. Dies hinderte ihn aber nicht, nach den Ursachen der abgeleiteten Bewegung zu forschen. Die Atomen sind undurchdringlich. Kein Atom kann mit einem andern zugleich in demselben Raume seyn. Jeder Atom widerstehet daher einem andern, der auf ihn eindringt; (ἀντιτυπια) daraus entsteht eine erschütternde schwingende Bewegung, (παλμος) welche sich andern anhängenden Atomen mittheilt. Dadurch entsteht eine wirbelnde Bewegung (δινη) in welcher der Grund aller Bewegungen in der Welt liegt. Man begreift daraus, in wiefern Democrit den Widerstand, und die Kreisbewegung (δινη) für das Gesetz der Natur oder die Nothwendigkeit (ἀναγκη) hielt, durch welche alles in der Welt geschiehet [30]). Uebrigens legte er die Bewegkraft, mit

29) Aristoteles Physicor. IV. c. 3. Simplicius in Physic. Aristotelis S. [illegible] [illegible]

30) Plutarchus de placit. Philosophor. I. c. 26. [illegible] Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. S. [illegible]

[illegible]

mit Leucipp vorzüglich in die runden Atomen, das ist in die Elementartheile des Feuers. Zum Beweis dieses Satzes brauchte er die Sonnenstäubchen, welche in steter Bewegung sind [32].

VI. Gleich dem Leucipp ließ Democrit in dem unendlichen Raume aus den unendlich vielen Atomen unendliche Welten entstehen. Er setzte nur hinzu, daß diese Welten bald einander vollkommen ähnlich, bald unähnlich sind [33].

VII. Es ist in diesem System so wenig als in Leucipps irgend ein Grund zu entdecken, der diesen Philosophen hätte die Annahme eines göttlichen Wesens nothwendig machen konnen. Denn er hatte den Versuch gemacht, alles aus mechanischen Ursachen u erklären, der uns zwar nicht, aber doch gewiß eher seinem Urheber Genüge that, weil er noch nicht zu dem teleologischen Standpunct sich erhoben hatte, nur die Natur aus natürlichen Ursachen zu erklären wünschte [34]. Auch war schwerlich noch für ein göttli-

απεφαινετο. S. 348. (τα πρωτα σωματα) κινεισθαι κατ' αλληλοτυπιαν εν τῳ απειρῳ. Diogenes Laertius IX, §. 45. παντα δε κατ' αναγκην γινεσθαι, της δινης αιτιας ουσης της γενεσεως παντων, ἡν αναγκην λεγει. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 113. Cicero de fato c. 10.

32) Aristoteles de Coelo III, c. 4. de anima I, c. 2.

33) Plutarchus de decret. Philosoph. II, c. 1. Cicero Academ. Qu. IV, c. 17.

34) Aristoteles de generatione animalium V, c. 8. Δημοκριτος δε το ου ἑνεκα αφεις λεγειν, παντα αναγει οις χρηται ἡ φυσις.

ches Wesen in dem Umfang der Welt selbst eine Stelle übrig, um die Gottheit unter einem Naturwesen sich zu denken, wie die meisten Philosophen vor ihm gethan hatten. Denn dazu war die gesammte Natur schon zu sehr zerlegt und analysirt, man fand nichts mehr daran zu bewundern und anzustaunen, nachdem man angefangen hatte, die Welt wie ein Kartenhaus aufzubauen. Der große Eindruck des Ganzen war verschwunden. Und was sollte eine Gottheit in einer Welt, die ohne Mitwirkung derselben entstanden, und nur nach physischen Gesetzen fortdauerte oder in ihre Bestandtheile zerfiel? Es läßt sich bei Democrit weder ein theoretisches noch ein practisches Interesse denken, welches ihn hätte zur Annahme einer Gottheit bestimmen können, wenn nicht etwa diese Idee, die sich in jedem nicht ganz rohen Menschen findet, ihn zu einer Inconsequenz verleitet hat. Daraus mögen sich vielleicht auch die schwankenden Zeugnisse alter Schriftsteller und die widerstreitenden Erklärungen der Neuern erklären lassen [35]. Jedoch wir

35) Plutarchus de decretis philosoph. II, 3. Δημοκριτος δε και Επικουρος — ουτε εμψυχον, ουτε προνοιᾳ διοικεισθαι (κοσμον) Φυσει δε τινι αλογῳ. Derselbe Schriftsteller widerspricht sich aber, wenn er I. c. 7. sagt: Δημοκριτος νουν τον θεον εν πυρι σφαιροειδει, την του κοσμου ψυχην. Eben das haben wahrscheinlich aus einer Quelle Stobaeus und Galenus auch Cyrillus contra Iulianum I, c. 4. — Sextus Empiricus advers. Mathematic. IX. Cicero de natura Deor. I, c. 12, 43. Nach diesen hätte er gewisse Bilder oder deren Urbilder, und unsere Erkenntnißkraft, als göttliche Wesen betrachtet. Unter den neuern ist er meistentheils für ein verkappter Atheist (als T[illegible]cker, Mei-

wir können diese Sache nicht näher untersuchen, bis wir Democrits Philosopheme über die Natur der Seele und der menschlichen Erkenntniß dargestellt haben.

VIII. Die Seele ist die Ursache der Bewegung und des Denkens. Beides glaubte Democrit aus den Atomen und ihrer Verbindung erklären zu können. Er hatte den runden Atomen ihrer Form wegen vorzüglich Bewegkraft beigelegt; natürlich erklärte er auch die Seele für solche Atomen. Denn er glaubte die Seele könne kein Vermögen haben, den Körper zu bewegen, wenn sie nicht Kraft habe, sich selbst zu bewegen. Was das Denken betrift, so leitete er dieses von eben jenen Atomen oder dem Feuer ab; aus welchen Gründen, hat Aristoteles nicht mit angemerkt, ob er gleich sagt, daß Democrit Gründe dafür aufgestellt hätte. Die Seele ist also nichts anders als Feuer oder ein Aggregat von sphärischen Feueratomen [36].

 Es

Meiners) oder ein Hylozoist und Pantheist (Tiedemann Geist der speculat. Philos. I B. S. 277.) gehalten worden.

36) Aristoteles de anima I, c. 2. Δημοκριτος δε γλαφυρωτερως ειρηκεν αποφηναμενος, διατι τουτων ἑκατερον· ψυχην μεν γαρ ειναι ταυτο και νουν — και εκ των πρωτων και αδιαιρετων σωματων, κινητικον δε δια μικρομερειαν και το σχημα. των δε σχηματων ευκινητοτατον το σφαιροειδες λεγει· τοιουτον δ' ειναι τον τε νουν και το πυρ — zu Anfange dieses Kapitels — τα σφαιροειδη πυρ και ψυχην λεγει, οιον εν τῳ αερι τα καλουμενα ξυσματα, ἁ φαινεται εν ταις δια των θυριδων ακτισιν· Plutarchus de decret. Philos. IV, 3. Δημοκριτος πυρωδες συγκριμα εκ των λογω θεωρητων (d. i. Atomen) σφαιρικας μεν εχοντων τας ιδεας, πυρινην δε την δυναμιν, ὑπερ σωμα ειναι. Nach Sextus Empirikus adversus Mathe-

Es ist einleuchtend, daß die Wärme, welche mit dem thierischen Leben verbunden ist, den Democrit auf diesen Begriff leitete.. Er betrachtete diese Wärme als Bedingung des Lebens, und da die Seele als Ursache desselben gedacht wird, so war sie nach seinem Begriff ein Feuer. Bei dem Tode zerstreuen sich die Feueratomen, die Wärme verliert sich nach und nach, und das Leben höret auf. Jedoch bleiben auch in todten Körpern einige noch zurück, die aber zu dem Leben nicht hinreichend sind. — Nach diesem Begriff von Seele konnte Democrit auch sagen, daß in allen Kör-

Mathematicos VII. §. 116. hätte Democrit auch nach dem Grundsatze: Gleiches wird durch Gleiches erkannt, die Seele nicht allein aus runden, sondern auch aus Atomen jeder Art bestehen lassen. Allein die daselbst angeführte Stelle des Philosophen beweist nicht das, wofür sie angeführt wird, sondern nur, daß Democrit es für ein Naturgesetz hielt, daß ähnliche Dinge sich zu einander gesellen, und einander anziehen. Plutarchus de decret. Philosoph. IV, c. 19. führt dieselbe Stelle auch an, und belehret uns zugleich, daß Democrit nur Gebrauch von jenem Satze machte, um die Entstehung des Schalls und der menschlichen Stimme zu erklären. Democrit führt zwar die Vorstellungen der fünf Sinne auf die Elemente zurück, aber daraus folgt noch nicht, daß er auch die Seele als ein Aggregat von Atomen aller Elemente betrachtet habe. Dazu kommt noch, daß Democrit so wenig als Leucipp für die übrigen Elemente, das Feuer ausgenommen, besondere Atomen angenommen hat; er hätte dann die Atomen nicht als aller Qualitär beraubt betrachten, und nicht alle Beschaffenheiten aus der Art der Zusammensetzung der Atomen erklären können.

Körpern gewissermaßen etwas von Seele ist, denn in allen sind Generatoren [87]). Aristoteles setzt noch die Bemerkung hinzu, daß er die Empfindungs- und Denkkraft nicht unterschieden, sondern für einerlei gehalten habe, welches er auch nach dieser Vorstellungsart von dem Wesen der Seele thun mußte. Gleichwohl versichert Plutarch, Democrit habe das Vernunftvermögen in die Brust, die Sinnlichkeit in den ganzen Körper gesetzt [88]). Ungeachtet beide Angaben nicht mit einander übereinzustimmen scheinen, so könnte es doch seyn, daß beide mit einander bestehen könnten. Denn allerdings unterschied Democrit zwischen Empfinden und Denken, ob er gleich wieder beides dadurch vermischt, daß er das eine wie das andere für ein leidendes Empfangen der Vorstellungen hielt. Um daher doch einen Unterschied übrig zu lassen, konnte er das Empfangen vielleicht an verschiedenen Stellen vorgehen lassen.

IX. *Alles Vorstellen*, sowohl das *Empfinden* als das *Denken*, beruhet darauf, *daß der Seele die Gegenstände ihres Vorstellens gegeben werden*. Von allen Körpern gehen gewisse *Ausflüße*, welche mit ihnen Aehnlichkeit haben, oder *Bilder* (ειδωλα) aus, sie sind überall verbreitet, die Seele emp-

87) Plutarchus de decretis Philosoph. IV. c. 4.

88) Plutarchus de decret. Philosoph. IV, c. 4. Δημοκριτος, Επικουρος διμερη την ψυχην, το μεν λογικον εχουσαν εν τῳ θωρακι καθιδρυμενον, το δε αλογον καθ' ὁλην την συγκρισιν του σωματος διεσπαρμενην. Vielleicht ist der Text verdorben. Der Anfang des folgenden Kapitels stimmt auch nicht damit überein, da es in demselben heißt, Democrit habe die Grundkraft der Seele in den ganzen Kopf gesetzt.

empfängt diese, und stellt sich dann die Dinge vor [39]. Dies ist die Grundlage seiner Theorie des Vorstellens. Das Auge besteht aus Wasser, dieses ist das Medium des Sehens. Denn jene Bilder, welche allenthalben umherflattern, drücken sich in dem Wasser des Auges ab, und bilden dadurch Kopien von den Dingen. Das Hören geschiehet vermittelst der Luft. Der hörbare Gegenstand bringt durch seine Erschütterung die Luft in Bewegung, welche eine jener Bewegung analoge Form annimmt, und so bis in das Gehörorgan kommt. Die Farben und die Geschmacksempfindungen beruhen ebenfalls auf den verschiedenen Gestalten der Atomen und den durch sie hervorgebrachten Eindrücken [40]. Diese durch äußere Gegenstände erzeugten Bewegungen dauern auch dann noch fort, wenn die Gegenstände nicht mehr auf den Menschen wirken, so wie im Wasser eine wirbelnde Bewegung, die durch einen Körper entstanden, auch nach Entfernung desselben, sich über die Oberfläche verbreitet, und immer kleinere Schwingungen erzeuget. Daraus entstehen Träume, welche wegen der größern Ruhe und Stille in der Nacht lebhafter wahrgenommen werden [41].

Es

39) Plutarchus de decret. Philosoph. IV, c. 8. Λευκιππος, Δημοκριτος την αισθησιν και την νοησιν γινεσθαι ειδωλων εξωθεν προσιοντων· μηδενι γαρ επιβαλλειν μηδετεραν χωρις τε προσπιπτοντος ειδωλε. Cicero de divinat. II, c. 67.

40) Plutarchus l. c. IV, c. 13, 19. Aristoteles de sensu c. 4.

41) Aristoteles de divinat. per somnum c. 2. ὡσπερ γαρ ὁταν τις κινηση το ὑδωρ η τον αερα, τεθ' ἑτερον εκινησε. πανσαμενε δ' εκεινε, συμβαινει την κινησιν

So sonderbar diese Vorstellungsart von Bildern ist, so ist doch nicht zu leugnen, daß Democrit einige scharfe, obgleich einseitige Blicke in das Vorstellungsvermögen gethan habe. Seine Bilder sind nichts anders, als Vorstellungen der productiven Einbildungskraft, welche aus dem Mannichfaltigen der Vorstellungen ein Schema des Gegenstandes bildet. Nur konnte sie Democrit nicht als Producte des menschlichen Geistes erklären, und leitet sie daher aus der Wirkung äusserer Dinge her, ohne daß er erklären konnte, wie diese Bilder in die Seele kommen. Als Materialist, der nur die Körperwelt für wirklich hält, mußte er behaupten, daß ohne Bilder sich überhaupt kein Gegenstand denken lasse, und der Gegenstand dem Verstande gegeben seyn müsse. Diese Theorie verkennt also die erste Function der Einbildungskraft und des Verstandes.

Ungeachtet Democrit das Empfinden und Denken nach jenen Begriffen für gleichartig erkennen mußte, denn beides ist ein Empfangen der von Aussen gegebenen Bilder, so konnte ihm doch auf der andern Seite der Unterschied zwischen dem sinnlichen und verständigen Vorstellen nicht ganz unbekannt bleiben, nur daß er ihn nicht in der wahren Quelle aufsuchet, sondern ihn mehr aus seinem Systeme ableitet. Der Unterschied ist dieser. Die sinnlichen Vorstellungen sind alle trüglich und falsch, und sie stellen uns kein Ding dar, wie es an sich ist; hingegen denkt der Verstand allein die reine Wahrheit, und erkennet die Dinge, wie

νησιν προιεναι μεχρι τινος, τα κινησαντος ᾽ παροντος· ουτως ουδεν κωλυει κινησιν τινα και αισθησιν αφικνεισθαι προς τας ψυχας ενυπνιαζουσας, αφ᾽ ων εκεινος τα ειδωλα ποιει και τας απορροιας.

wie sie sind. Denn es giebt nichts Reales in der Welt als die Atomen und der Raum; da nun diese nicht von den Sinnen wahrgenommen, sondern nur gedacht werden, und da die Atomen von allen sinnlichen Beschaffenheiten entblößt sind, welche den Sinnen erscheinen, so erkennen auch die Sinne nichts von dem wahren Wesen der Dinge. Alles, was die Sinne wahrnehmen, ist wandelbar und veränderlich. Der Honig schmeckt zwar den meisten Menschen süß, aber doch auch einigen bitter. Dem Honig kann also weder Süßigkeit noch Bitterkeit als Eigenschaft zukommen, sondern beides ist nur eine Affection des Gemüths, welchem in dem Objecte nichts zum Grunde liegen kann, als die Atomen und ihre bestimmte Verbindung. Alles, was die Menschen empfinden, ist daher nur Meinung (νομῳ), und das Denken hat allein objective Realität, (ετεῃ) [42]).

Für

42) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 135. Δημοκριτος δε, ότι μεν αναιρει τα Φαινομενα ταις αισθησεσι, και τϗτων λεγει μηδεν Φαινεσθαι κατ᾽ αληθειαν αλλα μονον κατα δοξαν· αληθες δε εν τοις ϗσιν ὑπαρχειν, το ατομϗς ειναι και κενον. νομῳ γαρ Φησι γλυκυ και νομῳ πικρον, νομῳ θερμον, νομῳ ψυχρον, νομῳ χροιη· ετεῃ δε ατομα και κενον. VIII, §. 184. Δημοκριτος μηδεν ὑποκεισθαι Φησι των αισθητων αλλα κενοπαθειας τινας αισθησεων ειναι τας αντιληψεις αυτων. και ϗτε γλυκυ τι περι τοις εκτος ὑπαρχειν, ϗ πικρον η θερμον, η ψυχρον η λευκον, η μελαν, ϗκ αλλο τι των πασι Φαινομενων. παθων γαρ ἡμετερων ην ονοματα ταυτα. Hypotypos. Pyrrhon. I, §. 213. Den wahren Grund dieser Behauptung führt Sextus adversus Mathematicos. VIII, §. 6. an.

ei

Für einen bloßen Schein konnte indeß Democrit die sinnlichen Vorstellungen doch nicht erklären, wie Sextus will. Denn dazu hatte er keinen Grund. Er konnte nur soviel behaupten: was wir durch die Sinne an den Gegenständen wahrnehmen, kommt ihnen an sich nicht zu, weil die Atomen von allen sinnlichen Beschaffenheiten entblößt sind. Und wie hätte er sonst auch ohne die größte Inconsequenz an den Versuch denken können, die sinnlichen Vorstellungen und ihre Gegenstände auf ihre objectiven Gründe die Ausdehnung, Größe, Gestalt der Atomen zurück zu führen, die ihm Aristoteles wirklich beilegt? [43]) Oder wie hätte er, wie wir gleich sehen werden,

οἱ δε περι τον Πλατωνα και Δημοκριτον, μονα τα νοητα ὑπενοηταν αληθη ειναι αλλ' ὁ μεν Δημοκριτος, δια το μηδεν ὑποκεισθαι φυσει αισθητον των τα παντα συγκρινοντων ατομων, πασης αισθητης ποιοτητος ερημον εχουσων φυσιν.

43) Aristoteles de sensu c. 4. Δημοκριτος δε και οἱ πλειστοι των φυσιολογων, ὁσοι λεγουσι περι αισθησεως, ατοπωτατον τι ποιουσι, παντα γαρ τα αισθητα ἁπτα ποιουσι — οἱ δε, τα ιδια εις ταυτα αναγουσιν ὡσπερ Δημοκριτος. το γαρ λευκον και το μελαν το μεν τραχυ φησιν ειναι, το δε, λειον. εις δε τα σχηματα αναγει τους χυμους. Stäudlin Geschichte des Skepticismus S. 195. glaubt darin den Satz zu finden, der Sinn des Gefühls sey nach Democrit der einzige, der glaubwürdig sey, weil er die äußern Gegenstände uns am nächsten bringe, weil er bei allen Sinnen zum Grunde liege, und uns solche Eigenschaften der Körper bekannt mache, die schon zum Begriffe eines Körpers gehören. — Das ist aber ein

mit Leucipp vorzüglich in die runden Atomen, das ist in die Elementartheile des Feuers. Zum Beweis dieses Satzes brauchte er die Sonnenstäubchen, welche in steter Bewegung sind [32]).

VI. Gleich dem Leucipp ließ Democrit in dem unendlichen Raume aus den unendlich vielen Atomen unendliche Welten entstehen. Er setzte nur hinzu, daß diese Welten bald einander vollkommen ähnlich, bald unähnlich sind [33].

VII. Es ist in diesem System so wenig als in Leucipps irgend ein Grund zu entdecken, der diesen Philosophen hätte die Annahme eines göttlichen Wesens nothwendig machen konnen. Denn er hatte den Versuch gemacht, alles aus mechanischen Ursachen u erklären, der uns zwar nicht, aber doch gewiß eher seinem Urheber Genüge that, weil er noch nicht zu dem teleologischen Standpunct sich erhoben hatte, nur die Natur aus natürlichen Ursachen zu erklären wünschte [34]). Auch war schwerlich noch für ein göttli-

 ches

απεφαινετο. S. 348. (τα πρωτα σωματα) κινεισθαι κατ' αλληλοτυπιαν εν τῳ απειρῳ. Diogenes Laertius IX, §. 45. παντα δε κατ' αναγκην γινεσθαι, της δινης αιτιας ουσης της γενεσεως παντων, ἡν αναγκην λεγει. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 113. Cicero de fato c. 10.

32) Aristoteles de Coelo III, c. 4. de anima I, c. 2.

33) Plutarchus de decret. Philosoph. II, c. 1. Cicero Academ. Qu. IV, c. 17.

34) Aristoteles de generatione animalium V, c. 8. Δημοκριτος δε το ου ἑνεκα αφεις λεγειν, παντα αναγει οις χρηται ἡ φυσις.

Atomen, weil sie unendlich der Zahl nach und alle ausgedehnt sind, ein unendliches Ganze aus, weil alle Theile einander berühren [30]). Vielleicht schloß aber Democrit aus jenem Satze auch die Einartigkeit der Atomen, wie Diogenes von Apollonia that, in welchem Falle er hätte bewiesen werden müssen.

Democrit mußte mit Leucipp eine ewige Bewegung annehmen. Von dieser ursprünglichen Bewegung konnte er nach obigem Grundsatze keinen Grund angeben. Dies hinderte ihn aber nicht, nach den Ursachen der abgeleiteten Bewegung zu forschen. Die Atomen sind undurchdringlich. Kein Atom kann mit einem andern zugleich in demselben Raume seyn. Jeder Atom widerstehet daher einem andern, der auf ihn eindringt; (αντιτυπια) daraus entsteht eine erschütternde schwingende Bewegung, (παλμος) welche sich andern anhängenden Atomen mittheilt. Dadurch entsteht eine wirbelnde Bewegung (δινη) in welcher der Grund aller Bewegungen in der Welt liegt. Man begreift daraus, in wiefern Democrit den Widerstand, und die Kreisbewegung (δινη) für das Gesetz der Natur oder die Nothwendigkeit (αναγκη) hielt, durch welche alles in der Welt geschiehet [31]). Uebrigens setzte er die Bewegkraft, mit

30) Aristoteles Physicor. IV, c. 3. Simplicius in Physica Aristotelis S. 106. τα γαρ απειρα, τῳ πληθει μεγεθος εχοντα και ὁμοειδη οντα, ὡςε και ἁπτεςθαι αλληλων, απειρον ποιει μεγεθος τῃ ἁφῃ συνεχες.

31) Plutarchus de decret. Philosophor. I, c. 26. Δημοκριτος (την αναγκην) την αντιτυπιαν και πληγην της ὑλης. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. S. 394. Δημοκριτος ἑν γενος κινησεως, το κατα παλμον, απε-

mit Leucipp vorzüglich in die runden Atomen, das ist in die Elementartheile des Feuers. Zum Beweis dieses Satzes brauchte er die Sonnenstäubchen, welche in steter Bewegung sind [52].

VI. Gleich dem Leucipp ließ Democrit in dem unendlichen Raume aus den unendlich vielen Atomen unendliche Welten entstehen. Er setzte nur hinzu, daß diese Welten bald einander vollkommen ähnlich, bald unähnlich sind [53].

VII. Es ist in diesem System so wenig als in Leucipps irgend ein Grund zu entdecken, der diesen Philosophen hätte die Annahme eines göttlichen Wesens nothwendig machen konnen. Denn er hatte den Versuch gemacht, alles aus mechanischen Ursachen u erklären, der uns zwar nicht, aber doch gewiß eher seinem Urheber Genüge that, weil er noch nicht zu dem teleologischen Standpunct sich erhoben hatte, nur die Natur aus natürlichen Ursachen zu erklären wünschte [54]). Auch war schwerlich noch für ein göttli-

απεφαινετο. S. 348. (τα πρωτα σωματα) κινεισθαι κατ' αλληλοτυπιαν εν τῳ απειρῳ. Diogenes Laertius IX, §. 45. παντα δε κατ' αναγκην γινεσθαι, της δινης αιτιας ουσης της γενεσεως παντων, ἣν αναγκην λεγει. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 113. Cicero de fato c. 10.

52) Aristoteles de Coelo III, c. 4. de anima I, c. 2.

53) Plutarchus de decret. Philosoph. II, c. 1. Cicero Academ. Qu. IV, c. 17.

54) Aristoteles de generatione animalium V, c. 8. Δημοκριτος δε το ου ἑνεκα αφεις λεγειν, παντα αναγει οις χρηται ἡ φυσις.

[redacted]

ches Wesen in dem Umfang der Welt selbst eine Stelle übrig, um die Gottheit unter einem Naturwesen sich zu denken, wie die meisten Philosophen vor ihm gethan hatten. Denn dazu war die gesammte Natur schon zu sehr zerlegt und analysirt, man fand nichts mehr daran zu bewundern und anzustaunen, nachdem man angefangen hatte, die Welt wie ein Kartenhaus aufzubauen. Der große Eindruck des Ganzen war verschwunden. Und was sollte eine Gottheit in einer Welt, die ohne Mitwirkung derselben entstanden, und nur nach physischen Gesetzen fortdauerte oder in ihre Bestandtheile zerfiel? Es läßt sich bei Democrit weder ein theoretisches noch ein practisches Interesse denken, welches ihn hätte zur Annahme einer Gottheit bestimmen können, wenn nicht etwa diese Idee, die sich in jedem nicht ganz rohen Menschen findet, ihn zu einer Inconsequenz verleitet hat. Daraus mögen sich vielleicht auch die schwankenden Zeugnisse alter Schriftsteller und die widerstreitenden Erklärungen der Neuern erklären lassen [55]). Jedoch wir

55) Plutarchus de decretis philosoph. II, 3. Δημοκριτος δε και Επικουρος — ουτε εμψυχον, ουτε προνοιᾳ διοικεισθαι (κοσμον) Φυσει δε τινι αλογῳ. Derselbe Schriftsteller widerspricht sich aber, wenn er I. c. 7. sagt: Δημοκριτος νουν τον θεον εν πυρι σφαιροειδει, την του κοσμου ψυχην. Eben das haben wahrscheinlich aus einer Quelle Stobaeus und Galenus auch Cyrillus contra Iulianum I, c. 4. — Sextus Empiricus advers. Mathematic. IX. Cicero de natura Deor. I, c. 12, 43. Nach diesen hätte er gewisse Bilder oder deren Urbilder, und unsere Erkenntnißkraft, als göttliche Wesen betrachtet. Unter den neuern ist er meistentheils für ein verkappter Atheist (als [illegible], Mei-

wir können diese Sache nicht näher untersuchen, bis wir Democrits Philosopheme über die Natur der Seele und der menschlichen Erkenntniß dargestellt haben.

VIII. Die Seele ist die Ursache der Bewegung und des Denkens. Beides glaubte Democrit aus den Atomen und ihrer Verbindung erklären zu können. Er hatte den runden Atomen ihrer Form wegen vorzüglich Bewegkraft beigelegt; natürlich erklärte er auch die Seele für solche Atomen. Denn er glaubte die Seele könne kein Vermögen haben, den Körper zu bewegen, wenn sie nicht Kraft habe, sich selbst zu bewegen. Was das Denken betrift, so leitete er dieses von eben jenen Atomen oder dem Feuer ab; aus welchen Gründen, hat Aristoteles nicht mit angemerkt, ob er gleich sagt, daß Democrit Gründe dafür aufgestellt hätte. Die Seele ist also nichts anders als Feuer oder ein Aggregat von sphärischen Feueratomen [36]).

S 5 Es

Meiners) oder ein Hylozoist und Pantheist (Tiedemann Geist der speculat. Philos. I B. S. 277.) gehalten worden.

36) Aristoteles de anima I, c. 2. Δημοκριτος δε γλαφυρωτερως ειρηκεν αποφηναμενος, διατι τουτων ἑκατερον· ψυχην μεν γαρ ειναι ταυτο και νουν — και εκ των πρωτων και αδιαιρετων σωματων, κινητικον δε δια μικρομερειαν και το σχημα. των δε σχηματων ευκινητοτατον το σφαιροειδες λεγει· τοιουτον δ' ειναι τον τε νουν και το πυρ — zu Anfange dieses Kapitels — τα σφαιροειδη πυρ και ψυχην λεγει, οἱον εν τῳ αερι τα καλουμενα ξυσματα, ἁ φαινεται εν ταις δια των θυριδων ακτισιν· Plutarchus de decret. Philos. IV, 3. Δημοκριτος πυρωδες συγκριμα εκ των λογω θεωρητων (d. i. Atomen) σφαιρικας μεν εχοντων τας ιδεας, πυρινην δε την δυναμιν, ὑπερ σωμα ειναι. Nach Sextus Empirikus adversus Mathe-

Es ist einleuchtend, daß die Wärme, welche mit dem thierischen Leben verbunden ist, den Democrit auf diesen Begriff leitete.. Er betrachtete diese Wärme als Bedingung des Lebens, und da die Seele als Ursache desselben gedacht wird, so war sie nach seinem Begriff ein Feuer. Bei dem Tode zerstreuen sich die Feueratomen, die Wärme verliert sich nach und nach, und das Leben höret auf. Jedoch bleiben auch in todten Körpern einige noch zurück, die aber zu dem Leben nicht hinreichend sind. — Nach diesem Begriff von Seele konnte Democrit auch sagen, daß in allen Kör-

Mathematicos VII. §. 116. hätte Democrit auch nach dem Grundsatze: Gleiches wird durch Gleiches erkannt, die Seele nicht allein aus runden, sondern auch aus Atomen jeder Art bestehen lassen. Allein die daselbst angeführte Stelle des Philosophen beweist nicht das, wofür sie angeführt wird, sondern nur, daß Democrit es für ein Naturgesetz hielt, daß ähnliche Dinge sich zu einander gesellen, und einander anziehen. Plutarchus de decret. Philosoph. IV, c. 19. führt dieselbe Stelle auch an, und belehrt uns zugleich, daß Democrit nur Gebrauch von jenem Satze machte, um die Entstehung des Schalls und der menschlichen Stimme zu erklären. Democrit führt zwar die Vorstellungen der fünf Sinne auf die Elemente zurück, aber daraus folgt noch nicht, daß er auch die Seele als ein Aggregat von Atomen aller Elemente betrachtet habe. Dazu kommt noch, daß Democrit so wenig als Leucipp für die übrigen Elemente, das Feuer ausgenommen, besondere Atomen angenommen hat; er hätte dann die Atomen nicht als aller Qualitär beraubt betrachten, und nicht alle Beschaffenheiten aus der Art der Zusammensetzung der Atomen erklären können.

Körpern gewissermaßen etwas von Seele ist, denn in allen sind Feueratomen [87]). Aristoteles setzt noch die Bemerkung hinzu, daß er die Empfindungs- und Denkkraft nicht unterschieden, sondern für einerlei gehalten habe, welches er auch nach dieser Vorstellungsart von dem Wesen der Seele thun mußte. Gleichwohl versichert Plutarch, Democrit habe das Vernunftvermögen in die Brust, die Sinnlichkeit in den ganzen Körper gesetzt [88]). Ungeachtet beide Angaben nicht mit einander übereinzustimmen scheinen, so könnte es doch seyn, daß beide mit einander bestehen könnten. Denn allerdings unterschied Democrit zwischen Empfinden und Denken, ob er gleich wieder beides dadurch vermischt, daß er das eine wie das andere für ein leidendes Empfangen der Vorstellungen hielt. Um daher doch einen Unterschied übrig zu lassen, konnte er das Empfangen vielleicht an verschiedenen Stellen vorgehen lassen.

IX. Alles Vorstellen, sowohl das Empfinden als das Denken, beruhet darauf, daß der Seele die Gegenstände ihres Vorstellens gegeben werden. Von allen Körpern gehen gewisse Ausflüße, welche mit ihnen Aehnlichkeit haben, oder Bilder (ειδωλα) aus, sie sind überall verbreitet, die Seele em-

87) Plutarchus de decretis Philosoph. IV. c. 4.

88) Plutarchus de decret. Philosoph. IV, c. 4. Δημοκριτος, Επικκρος διμερη την ψυχην, το μεν λογικον εχκσαν εν τῳ θωρακι καθιδρυμενον, το δε αλογον καθ' ὁλην την συγκρισιν τκ σωματος διεσπαρμενην. Vielleicht ist der Text verdorben. Der Anfang des folgenden Kapitels stimmt auch nicht damit überein, da es in demselben heißt, Democrit habe die Grundkraft der Seele in den ganzen Kopf gesetzt.

empfängt diese, und stellt sich dann die Dinge vor [39]). Dies ist die Grundlage seiner Theorie des Vorstellens. Das Auge besteht aus Wasser, dieses ist das Medium des Sehens. Denn jene Bilder, welche allenthalben umherflattern, drücken sich in dem Wasser des Auges ab, und bilden dadurch Kopien von den Dingen. Das Hören geschiehet vermittelst der Luft. Der hörbare Gegenstand bringt durch seine Erschütterung die Luft in Bewegung, welche eine jener Bewegung analoge Form annimmt, und so bis in das Gehörorgan kommt. Die Farben und die Geschmacksempfindungen beruhen ebenfalls auf den verschiedenen Gestalten der Atomen und den durch sie hervorgebrachten Eindrücken [40]). Diese durch äußere Gegenstände erzeugten Bewegungen dauern auch dann noch fort, wenn die Gegenstände nicht mehr auf den Menschen wirken, so wie im Wasser eine wirbelnde Bewegung, die durch einen Körper entstanden, auch nach Entfernung desselben, sich über die Oberfläche verbreitet, und immer kleinere Schwingungen erzeuget. Daraus entstehen Träume, welche wegen der größern Ruhe und Stille in der Nacht lebhafter wahrgenommen werden [41]).

Se-

39) Plutarchus de decret. Philosoph. IV, c. 8. Λευκιππος, Δημοκριτος την αισθησιν και την νοησιν γινεσθαι ειδωλων εξωθεν προσιοντων· μηδενι γαρ επιβαλλειν μηδετεραν χωρις του προσπιπτοντος ειδωλου. Cicero de divinat. II, c. 67.

40) Plutarchus l. c. IV, c. 13, 19. Aristoteles de sensu c. 4.

41) Aristoteles de divinat. per somnum c. 2. ὥσπερ γαρ όταν τις κινηση το ὑδωρ η τον αερα, τουθ' ἑτερον εκινησε. παυσαμενου δ' εκεινου, συμβαινει την κινησιν

So sonderbar diese Vorstellungsart von Bildern ist, so ist doch nicht zu leugnen, daß Democrit einige scharfe, obgleich einseitige Blicke in das Vorstellungsvermögen gethan habe. Seine Bilder sind nichts anders, als Vorstellungen der productiven Einbildungskraft, welche aus dem Mannichfaltigen der Vorstellungen ein Schema des Gegenstandes bildet. Nur konnte sie Democrit nicht als Producte des menschlichen Geistes erklären, und leitet sie daher aus der Wirkung äusserer Dinge her, ohne daß er erklären konnte, wie diese Bilder in die Seele kommen. Als Materialist, der nur die Korperwelt für wirklich hält, mußte er behaupten, daß ohne Bilder sich überhaupt kein Gegenstand denken lasse, und der Gegenstand dem Verstande gegeben seyn müßte. Diese Theorie verkennt also die erste Function der Einbildungskraft und des Verstandes.

Ungeachtet Democrit das Empfinden und Denken nach jenen Begriffen für gleichartig erkennen mußte, denn beides ist ein Empfangen der von Außen gegebenen Bilder, so konnte ihm doch auf der andern Seite der Unterschied zwischen dem sinnlichen und verständigen Vorstellen nicht ganz unbekannt bleiben, nur daß er ihn nicht in der wahren Quelle aufsuchet, sondern ihn mehr aus seinem Systeme ableitet. Der Unterschied ist dieser. Die sinnlichen Vorstellungen sind alle trüglich und falsch, und sie stellen uns kein Ding dar, wie es an sich ist; hingegen denkt der Verstand allein die reine Wahrheit, und erkennet die Dinge, wie

νησιν προϊεναι μεχρι τινος, του κινησαντος ου παροντος· ὅτως ουδεν κωλυει κινησιν τινα και αισθησιν αφικνεισθαι προς τας ψυχας ενυπνιαζουσας, αφ' ων εκεινοι τα ειδωλα ποιει και τας απορροιας.

wie sie sind. Denn es giebt nichts Reales in der Welt als die Atomen und der Raum; da nun diese nicht von den Sinnen wahrgenommen, sondern nur gedacht werden, und da die Atomen von allen sinnlichen Beschaffenheiten entblößt sind, welche den Sinnen erscheinen, so erkennen auch die Sinne nichts von dem wahren Wesen der Dinge. Alles, was die Sinne wahrnehmen, ist wandelbar und veränderlich. Der Honig schmeckt zwar den meisten Menschen süß, aber doch auch einigen bitter. Dem Honig kann also weder Süßigkeit noch Bitterkeit als Eigenschaft zukommen, sondern beides ist nur eine Affection des Gemüths, welchem in dem Objecte nichts zum Grunde liegen kann, als die Atomen und ihre bestimmte Verbindung. Alles, was die Menschen empfinden, ist daher nur Meinung (νομῳ), und das Denken hat allein objective Realität, (ετεῃ) [42].

Für

42) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 135. Δημοκριτος δε, ότι μεν αναιρει τα Φαινομενα ταις αισθησεσι, και τουτων λεγει μηδεν Φαινεσθαι κατ᾽ αληθειαν αλλα μονον κατα δοξαν· αληθες δε εν τοις ουσιν ὑπαρχειν, το ατομας ειναι και κενον. νομῳ γαρ Φησι γλυκυ και νομω πικρον, νομῳ θερμον, νομῳ ψυχρον, νομῳ χροιη· ετεῃ δε ατομα και κενον. VIII, §. 184. Δημοκριτος μηδεν ὑποκεισθαι Φησι των αισθητων αλλα κενοπαθειας τινας αισθησεων ειναι τας αντιληψεις αυτων. και ουτε γλυκυ τι περι τοις εκτος ὑπαρχειν, ου πικρον η θερμον, η ψυχρον η λευκον, η μελαν. ουκ αλλο τι των πασι Φαινομενων. παθων γαρ ἡμετερων ην ονοματα ταυτα. Hypotypos. Pyrrhon. I, §. 213. Den wahren Grund dieser Behauptung führt Sextus adversus Mathematicos. VIII, §. 6. an.

ἐι

Für einen bloßen Schein konnte indeß Democrit die sinnlichen Vorstellungen doch nicht erklären, wie Sextus will. Denn dazu hatte er keinen Grund. Er konnte nur soviel behaupten: was wir durch die Sinne an den Gegenständen wahrnehmen, kommt ihnen an sich nicht zu, weil die Atomen von allen sinnlichen Beschaffenheiten entblößt sind. Und wie hätte er sonst auch ohne die größte Inconsequenz an den Versuch denken können, die sinnlichen Vorstellungen und ihre Gegenstände auf ihre objectiven Gründe die Ausdehnung, Größe, Gestalt der Atomen zurück zu führen, die ihm Aristoteles wirklich beilegt? [43]) Oder wie hätte er, wie wir gleich sehen werden,

οἱ δε περι τον Πλατωνα και Δημοκριτον, μονα τα νοητα ὑπενοηταν αληθη ειναι αλλ' ὁ μεν Δημοκριτος, δια το μηδεν ὑποκεισθαι φυσει αισθητον των τα παντα συγκρινεσων ατομων, πασης αισθητης ποιοτητος ερημον εχεσων φυσιν.

43) Aristoteles de sensu c. 4. Δημοκριτος δε και οἱ πλεισοι των φυσιολογων, ὁσοι λεγεσι περι αισθησεως, ατοπωτατον τι ποιεσι, παντα γαρ τα αισθητα ἁπτα ποιεσι — οἱ δε, τα ιδια εις ταυτα αναγεσιν ὡςπερ Δημοκριτος. το γαρ λευκον και το μελαν το μεν τραχυ φησιν ειναι, το δε, λειον. εις δε τα σχηματα αναγει τες χυμες. Stäudlin Geschichte des Skepticismus S. 195. glaubt darin den Satz zu finden, der Sinn des Gefühls sey nach Democrit der einzige, der glaubwürdig sey, weil er die äußern Gegenstände uns am nächsten bringe, weil er bei allen Sinnen zum Grunde liege, und uns solche Eigenschaften der Körper bekannt mache, die schon zum Begriffe eines Körpers gehören. — Das ist aber ein

[redacted]

den, dennoch eine sinnliche, obgleich verworrene Erkenntniß behaupten können? Und darauf führet uns endlich auch seine Vorstellungsart von dem Ursprung der sinnlichen Vorstellungen und der Begriffe. Beide sind Producte äußerer Gegenstände, oder vielmehr die Gegenstände von beiden sind die Bilder, Producte und Ausflüße von wirklichen Dingen. Der Unterschied von beiden kann nur darin bestehen, daß bei dem Denken die Bilder von den Atomen rein und unvermischt der Seele gegeben werden; bei den sinnlichen Vorstellungen hingegen mit dem, was sie in dem Gemüthe wirken, mit den Affectionen der Sinnenorgane vermischt sind, welcher Zusatz den objectiven Gehalt überwieget, und daher verdunkelt; die ersten sind Bilder von den Dingen selbst, die zweiten Bilder von den Wirkungen der Dinge auf den Menschen. Lockes ursprüngliche und abgeleitete Eigenschaften beruhn im Wesentlichen auf derselben Vorstellungsart.

Es giebt eine gedoppelte Erkenntniß, die sinnliche und die Verstandeserkenntniß, ist eine unmittelbare Folge aus dem Vorhergehenden. Democrit nennt die erste die dunkle (σκοτιη) die zweite die ächte, wahre (γνησιη). Die dunkle Erkenntniß, zu welcher das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen,

ein Irrthum. Democrit hatte den Sinn des Gefühls von andern nicht unterschieden, und was diesem Sinne zugeschrieben wird, gehört für das Gebiet des Verstandes. Daher ist es auch kein Widerspruch Atomen zu behaupten, und doch dem Sinne des Gefühls objective Wahrheit abzusprechen. Vergleichen Tiedemann Geist der speculativen Philosophie. 1 B. S. 281

chen, Fühlen gehört, entdeckt nichts von dem reinem Seyn der Dinge, ist wandelbar und veränderlich, und daher kann sie nicht zum unwandelbaren Kriterium der Wahrheit dienen. Denn ein Gegenstand erscheint einem Menschen oft ganz anders, als dem andern, ja ein und derselbe Mensch wird nicht selten von einem Objecte auf verschiedene Art afficirt. Von allen diesen sinnlichen Vorstellungen ist entweder gar keine wahr oder es ist uns doch zum wenigsten unbekannt, welche es ist. Die ächte eigentliche Erkenntniß durch den Verstand giebt allein gültige Urtheile über die Wahrheit [44]).

Hier-

44) Sextus empiricus adversus Mathematicos VII, §. 138. 139. εν δε τοις κανοσι δυο Φησιν ειναι γνωσεις, την μεν δια των αισθησεων, την δε δια της διανοιας, ὠν την μεν δια της διανοιας γνησιην καταγει, προσμαρτυρων αυτῃ το πιϛον εις αληθειας κρισιν· την δε δια των αισθησεων σκοτιην ονομαζει. αφαιρεμενος αυτης το προς διαγνωσιν τȣ αληθȣς απλανες. λεγει δε κατα λεξιν. γνωμης δε δυο εισιν ιδεαι, ἡ μεν γνησιη· ἡ δε σκοτιη. και σκοτιης μεν τα δε συμπαντα, οψις, ακοη, οδμη, γευσις, ψαυσις. ἡ δε γνησιη, αποκεκρυμμενη [αποκεκριμενη] δε ταυτης. Aristoteles Metaphysicorum IV. c. 5. ετι δε πολλοις των αλλων ζωων τανατια Φαινεσθαι και ἡμιν, και αυτῳ δε ἑκαϛῳ προς αυτον ȣ ταυτα κατα την αισθησιν αει δοκειν. ποια ȣν τȣτων αληθη η ψευθη, αδηλον. ȣδεν γαρ μαλλον ταδε η ταδε αληθη, αλλ᾽ ὁμοιως. διο Δημοκριτος γε Φησιν, ητοι ȣδεν ειναι αληθες, η ἡμιν γ᾽ αδηλον. Diese Gedanken gehören wohl ungezweifelt dem Democrit an. Denn Sextus Hypotypos. Pyrrhon, 1, §. 213. sagt: Democrit habe sich des Ausdrucks ȣ μαλλον bedient.

Hieraus muß die Angabe des Diotimus von drei Kriterien der Wahrheit berichtiget werden. Democrit nehmlich behauptete, nach diesem Schriftsteller, die Erscheinungen wären die Kriterien zur Erkenntniß der nicht sinnlichen Dinge; die Begriffe die Kriterien für die Wahrheit in Untersuchungen, und die Gefühle für das Begehren und Verabscheuen [45]). Das erste Kriterium ist entweder unrichtig oder nicht bestimmt genug dargestellt, denn wie konnte Democrit die Empfindungen, die nur etwas Subjectives sind, als tauglich zur Bestimmung des Nichtsinnlichen erklären? Der Zusatz, daß Democrit diese Behauptung vom Anaxagoras angenommen, macht diese Angabe noch verdächtiger, da Anaxagoras eben so wenig als Democrit nach seinen Grundsätzen so etwas behaupten konnte. Man muß daher entweder für αδηλων δηλων lesen, oder καταληψις in einer andern Bedeutung nehmen, daß dieser Sinn herauskommt: die sinnlichen Eigenschaften der Dinge können nur nach den subjectiven Vorstellungen beurtheilt werden.

Sextus führt noch einige Aeußerungen an, nach welchen Democrit überhaupt an aller Erkenntniß gezweifelt, und dem Menschen das Vermögen, Wahrheit zu erkennen, schlechterdings abgesprochen haben soll; er führt sie mit den eignen Worten des Philosophen an, und nennt die Schriften, aus denen sie ge-

45) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII. §. 140. Διοτιμος δε τρια κατ' αυτον ελεγεν ειναι κριτηρια της μεν των αδηλων καταληψεως, τα φαινομενα. ὡς φησιν Αναξαγορας, ὁν επι τετῳ Δημοκριτος επαινει· ζητησεως δε την εννοιαν· περι παντος γαρ ω παι μια αρχη το ειδεναι περι ὁτε εςι ἡ ζητησιες· αἱρεσεως δε και φυγης, τα παθη.

genommen sind. Da sich an ihrer Aechtheit nicht zweifeln läßt, so ist nur die Frage, wie sie mit seinen übrigen Behauptungen, denen sie zum Theil widersprechen, zu vereinigen sind. Es ist wahrscheinlich, daß sie sich nicht auf jede Erkenntnißart, sondern nur auf die sinnliche beziehen. Ungeachtet dieses nur Vermuthung, keine Gewißheit ist, weil die Stellen aus dem Zusammenhange gerissen sind, so sind doch einige davon so beschaffen, daß sie auf diese Vermuthung führen [46]).

T 2 X.

46) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 136. seq. ἡμεις δε τῳ μεν εοντι ουδεν ατρεκες συνιεμεν, μεταπιπτον δε κατα τε σωματος διαθηκην και των επεισιοντων και των αντιστηριζοντων. Hier ist offenbar die Rede von der sinnlichen Erkenntniß. ετεῃ μεν νυν ὁτι οἱον ἑκαστον εστιν, η ουκ εστιν, ου συνιεμεν, πολλαχῃ δεδηλωται. — γιγνωσκειν τε χρη ανθρωπον τῳ δε τῳ κανονι, ὁτι ετεης απηλλακται. — ετεῃ ουδεν ισμεν περι ουδενος, αλλ' επιρυσμιη ἑκαστοισιν ἡ δοξις — καιτοι δηλον εσται, ὁτι ετεῃ οἱον ἑκαστον γιγνωσκειν, εν απορῳ εστιν. Diogenes Laert. IX, §. 72. Hieher kann man auch folgende Stelle rechnen, in welcher auch Metrodorus aus Chios, Schüler des Demotrits, der in den Hauptsätzen ihm gleich dachte, angeführt wird. Cicero Acad. Quaestionum l. IV, c. 23. Ille (Democritus) verum esse plane negat; esse sensus quidem (non) obscuros dicit nec (et) tenebricosos (sic enim appellat eos, qui hunc maxime est admoratus, Chius Metrodorus initio libri qui est de natura). Nego inquit, scire nos, sciamusne aliquid, an nihil sciamus: ne id ipsum quidem nescire aut scire, scire nos; nec omnino sitne aliquid, an nihil sit. Wenn man diese zum Theil verderbene Stelle mit

X. Wir kehren jetzt zu Democrits Gedanken von den **Göttern** zurück. Der Begriff von höhern, den Menschen an Macht und Einsicht überlegenen Wesen schien diesem Philosophen so merkwürdig zu seyn, daß er zuerst unternahm, den Ursprung desselben aufzusuchen; freilich nicht in der Vernunft, sondern in äußern Veranlassungen. Die eine Quelle ist die Unwissenheit der Menschen. Donner, Blitz, Mond- und Sonnenfinsternisse nebst andern großen Naturerscheinungen, welche die Menschen aus natürlichen Ursachen nicht erklären konnten, leiteten zuerst die Menschen auf den Glauben von Göttern, weil sie diese für die Ursache jener Erscheinungen hielten [47]. Hierdurch ist doch eigentlich nichts erklärt. Denn wenn die Menschen die Götter für Ursachen dieser Begebenheiten hielten, so hatten sie schon Begriffe von denselben.

Eine andere Erklärung vom Ursprunge dieses Begriffs bezieht sich auf seine Lehre von den **Bildern**, und wahrscheinlich gab er dieser vor jener den Vorzug.

Be-

mit den aus Sextus angeführten vergleicht, so wird es einleuchtend, das Cicero alles übertrieben hat, welches um so leichter geschehen konnte, da diese Gedanken aus ihrem Zusammenhange gerissen sind. Die Beziehung auf die **Sinnenerkenntniß** ist aber doch auch hier nicht ganz verwischt. Mit der Anmerkung (44) angeführten Stelle des Aristoteles ist es eben so gegangen. Man übersah die Bedingung, unter welcher Democrit behauptet hatte, es gebe keine Wahrheit, oder sie sey uns doch unerkennbar, welches nur von den Gegenständen der Sinne gilt, und gab dadurch der Behauptung eine Allgemeinheit, die sie beim Democrit nicht haben konnte.

47) Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 24.

Gewohnt alles aus Atomen zu erklären, und auch alle Vorstellungen von ihrer Einwirkung abzuleiten, blieb er auch hier dieser Vorstellungsart getreu. Das Object und die Ursache der Vorstellungen von Göttern sind gewisse Aggregate von Atomen, mit denen das Universum angefüllt ist, oder vielmehr nur Bilder und Ausflüsse aus solchen Aggregaten (ειδωλα), die daher auf verschiedene Weise die Menschen berühren, ihre Sinne afficiren und dadurch Vorstellungen erwecken können. Vermöge solcher Bilder erklärte er auch die Träume. Unterdessen hatten diese manches besondere an sich. Sie haben eine Menschengestalt, aber zugleich eine ungeheure Größe, so daß einige die ganze Welt umfassen könnten; sie sind zwar nicht unzerstörbar, doch auch nicht leicht zerstörbar; sie können den Menschen in sichtbarer Gestalt erscheinen, mit ihnen sprechen; sie zeigen diesen die Zukunft an. Es giebt zwey Arten derselben; einige sind nähmlich wohlthätig, andere unglücksbringend. Durch diese Bilder allein haben die Menschen die Vorstellung von Göttern erhalten [48]). Daß es Democrit mit diesen Vorstellungen ein Ernst war, erhellet daraus, daß er selbst wünschte, nur glückliche Bilder möchten ihm zu

48) Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 19. Δημοκριτος δε ειδωλα τινα φησιν εμπελαζειν τοις ανθρωποις· και τȣτων τα μεν ειναι αγαθοποια, τα δε κακοποια. ενθεν και ευχεται ευλογων τυχειν ειδωλων· ειναι δε ταυτα μεγαλα τε και ὑπερμεγεθη, και δυςφθαρτα μεν ȣκ αφθαρτα δε, προσημαινειν δε τα μελλοντα τοις ανθρωποις, θεωρȣμενα και φωνας αφιεντα. ὁθεν τȣτων αυτων φαντασιαν λαβοντες ὁι παλαιοι ὑπενοησαν ειναι θεον, μηδενος αλλȣ παρα ταυτα οντος θεȣ, τȣ αφθαρτον φυσιν εχοντος. Verglichen §. 42.

Theil werden, und daß er die Divination, das Vorherwissen künftiger Begebenheiten, glaubte [49]).

Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Vorhandenseyn der Vorstellungen von Göttern, die Erscheinungen der Göttergestalten in den Träumen, Ahndungen und Vorhersagungen der Zukunft der einzige Grund war, warum Democrit Götter annahm. Und warum sollte man dieses nicht glauben, da auch der Glaube an die Fortdauer der Seele bei vielen auf ähnlichen Gründen beruhete? Diese Vorstellungsart streitet auch gar nicht mit den Grundsätzen seines Systems, sie schließt sich vielmehr an dieselben an. An der Bildung und Regierung der Welt können die Götter in diesem System keinen Antheil haben, er schließt sie daher davon aus, und erniedrigt die Götter herab zu dem Stande der Dämonen, die eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Die Atomen sind das einzige Reale. Diese Götter sind daher Aggregate von Atomen, denen nicht gänzliche Unzerstörbarkeit zukommt. Ueber die übrigen Eigenschaften finden wir nichts angemerkt, und es ist daher problematisch, ob er sie als denkende Wesen gedacht habe, man müßte denn dieses daraus schließen, daß sie die Zukunft vorher verkün-

49) Plutarchus de defectu oraculor. Vol. IX, S. 326, vita Aemilii Pauli Vol. II, S. 168. Δημοκριτος μεν γαρ ευχεσθαι φησι δειν όπως ευλογχων ειδωλων τυγχανωμεν, και τα συμφολα και τα χρηστα μαλλον ἡμιν εκ τε περιεχοντος (nehmlich αερος Sextus IX, §. 42.) η τα αφυλα και ταυτα σκαια συμφερηται, λογον ετ᾽ αληθη και προς απεραντες εκφεροντα δαιβιδαιμονιας εις φιλοσοφιαν καταβαλλων. — Cicero de divinatione, 1, c. 3.

künden, und daß sie Cicero imagines animantes nennt [50]).

Cicero führt noch mehrere Dinge an, denen Democrit eine göttliche Natur beigelegt haben soll, nehmlich die menschliche Erkenntnißkraft; die in dem ganzen Universum verbreiteten Grundstoffe der Denkkraft; er nennt außerdem verschiedene Arten von göttlichen Bildern [51]); aber was er davon sagt, ist viel zu kurz und unbestimmt, als daß man Democrits Gedanken deutlich darstellen könnte. Es ist außerdem eine Frage, ob Cicero den Democrit recht verstanden, und erkläret hat.

Democrit schränkte sein Nachdenken nicht auf Gegenstände der Natur ein, sondern auch die moralische Natur des Menschen zog seine Aufmerksamkeit auf sich. Er hatte verschiedene Schriften moralischen Inhalts geschrieben, deren Titel Diogenes anführt. Unter diesen war die Schrift ευεςω und περι ευθυμιης unstreitig die wichtigste. Die wenigen Fragmente, welche noch vorhanden sind, lassen uns mit Grund vermuthen, daß ihr Inhalt mehr Klugheitslehre als eigentliche Moral

50. 51) Cicero Natura Deor. I, c. 43. Tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse universitati rerum: tum principia mentis, quae sunt in eodem universo: tum animantes imagines quae vel prodesse nobis solent, vel nocere: tum ingentes quasdam imagines, tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus. c. 12. Quid Democritus, qui tum imagines, earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat, tum scientiam intelligentiamque nostram, nonne in maximo errore versatur?

war [52]). Er ging nicht von einem absoluten moralischen Gesetz, sondern von dem höchsten Gute, als dem Zweck aller Handlungen, aus. Das höchste Gut war ihm Gleichmüthigkeit (ευθυμια, ευεστω) eine ruhige heitere Stimmung der Seele, die weder durch Furcht noch durch andere Gemüthsbewegungen gestöret wird [53]). Die Mittel dazu sind Selbstbeherrschung, Genuß des Gegenwärtigen, Gleichgültigkeit gegen das Abwesende, Mäßigung des Genusses, Bestimmung des Mittelmaaßes in allen Dingen, ein ruhiges Leben, Enthaltung von Geschäften, die Anstrengung erfodern u. s. w. Wir führen nur noch einen Gedanken an, zum Beweis, daß Democrit auch über die Gesetzgebung und den Grund derselben nachgedacht habe. Die Gesetze, sagte er, würden Jedermann freien Gebrauch seiner Willkühr lassen, wenn nicht

52) Diogenes Laert. IX, §. 46. Menagius daselbst. Stobaeus Sermon. cl. und Seneca de tranquillitate animi c. 2, 12. hat den Anfang aufbewahret.

53) Diogenes Laert. IX, §. 45. τελος δ' ειναι την ευθυμιαν, ου την αυτην ουσαν τη ἡδονη, ὡς ενιοι παρακουσαντες εξεδεξαντο, αλλα καθ' ἡν γαληνως και ευσταθως ἡ ψυχη διαγει, ὑπο μηδενος ταραττομενη φοβου, η αλλου τινος παθους. καλει δ' αυτην και ευεστω και πολλοις αλλοις ονομασι (z. B. αταραξια, αθαμβιη, αθαυμαστιη Menage Anmerkungen zu dieser Stelle). Die abergläubische Furcht, welche er als ein Hinderniß der Gemüthsruhe betrachtete, war wohl der Glaube an die Fortdauer der Seele und die Strafen des künftigen Lebens, worüber er ein Buch geschrieben hatte Diogenes IX, §. 46.

nicht jeder Mensch eine Neigung hätte, andere zu beleidigen [54]).

Democrit hatte mehrere Schüler, welche sein System bald unverändert, bald mit einigen neuen Bestimmungen weiter verbreiteten. Der berühmteste war Metrodor aus Chios, der nicht mit andern dieses Namens verwechselt werden darf. Nach dem, was Sextus und Cicero von ihm anführen, müßte er zu den Skeptikern gezählet werden. Denn er sagte: wir wissen nicht, ob wir etwas erkennen oder nicht erkennen; wir wissen nicht, was das Wissen oder Nichtwissen ist, ja nicht einmal das, ob etwas wirklich ist oder nicht [55]). Ob es mit diesem Skepticismus so ernstlich gemeynt war, können wir nicht wissen, da diese Stelle aus dem Zusammenhange gerissen ist, und gar keine Gründe für diese Behauptung angeführt sind.

Aber es ist kaum wahrscheinlich, daß Metrodor ein solcher Zweifler gewesen sey, da er von den Hauptsätzen des Atomensystems mit dem Democrit überzeugt war, und nur in einigen Folgerungen abwich [56]). Außerdem haben wir oben gesehen, wie Democrits skeptische Aeußerungen mißverstanden und gegen die Meinung des Philosophen ausgedehnt worden sind, welches sei-

54) Stobaeus Sermon. CXXXIX.

55) Sextus adversus Mathematicos VII, §. 48, 88. Cicero Academ. Quaest. IV, c. 23. (Anmerk. 46).

56) Simplicius in Physica Aristotelis S. 7. και Μητροδωρος δε ὁ Χιος αρχας σχεδον τας αυτας τοις περι Δημοκριτον ποιει, το πληρες και το κενον τας πρωτας αιτιας ὑποθεμενος· ὡν το μεν ον το δε μη ον ειναι. περι δε των αλλων ιδιαν τινα ποιειται την μεθοδον.

nem Schüler um so eher begegnet seyn kann, da seine Zweifel fast mit denselben Worten ausgedrückt sind. — Außer diesen nennen wir noch den Nessus aus Chios, Nausiphanes, den Lehrer des Epicurs, Diagoras den Atheisten, und Anaxarchus Zeitgenosse des Alexander des Großen.

Achter Abschnitt.

Philosophie des Anaxagoras.

Anaxagoras ist eben so merkwürdig durch seine Verdienste um die Philosophie als durch seine Schicksale. So wie sein Begriff einer von der Welt abgesonderten höchsten Intelligenz in der Geschichte der Philosophie Epoche macht, so pflanzte er zuerst die Liebe zur Weisheit in Athen, und weihete diese Stadt gleichsam zum beständigen Sitz der Musen, die bisher an mehreren Orten zerstreuet, nur einen vorübergehenden Aufenthalt gefunden hatten. Kleinasien und Großgriechenland waren bisher die Hauptsitze der Wissenschaften gewesen. Kleinasien, von welchem alle gelehrte Cultur ausgegangen war, befand sich aber um diese Zeit in eine 1 zerrütteten Zustande. Während und nach dem Persischen Kriege war es der Schauplatz eines verheerenden Krieges. Kein Wunder, daß die Musen von hier verscheucht wurden. Eben dieser Krieg trug aber auch dazu bei, daß alle Männer von Talenten, die das Streben nach Erweiterung oder Mittheilung ihrer Kenntnisse beseelte, Athen zu ihrem Aufenthalte wählten. Denn diese Stadt hob

hob sich aus ihren Ruinen nach dem Zug des Xerxes sehr bald zu einem ansehnlichen Range von Macht, Reichthum und Ansehen empor. Die Athenienser, welche an der Spitze der übrigen Griechen ihre Brüder in Kleinasien von dem Persischen Joche zu befreien suchten, Flotten und Armeen dahin schickten, kamen in nähere Verbindung mit den Griechischen Städten in dieser Gegend, welche allen den Frieden und die Musen liebenden Menschen einen sichern Zufluchtsort eröffneten.

Anaxagoras war in Klazomenä, einer Stadt Joniens, um die 70 Olympiade geboren [1]). Es ist zu bedauren, daß wir von der Lebensgeschichte dieses Philosophen so wenig Zuverlässiges wissen, um die Bildung seines philosophischen Geistes und Characters historisch erklären zu können. Sein Vater war ein reicher und angesehener Bürger. Aber er schätzte einen durch Kenntnisse gebildeten Geist höher als Reichthum, und zog die Beschäftigung mit den Wissenschaften einer glänzenden Laufbahn vor. Denn *die würdigste Bestimmung des Menschen schien ihm die Betrachtung des Himmels und die Erforschung der Natur zu seyn* [2]). Er trat daher sein väterliches Erbtheil seinen Verwandten ab, und bekümmerte sich wenig um die politischen Angelegenheiten seines Vaterlandes. Auf die Beschuldigung, daß er sein Vaterland vergesse, gab er, auf den Himmel zeigend, die erhabene Antwort: *O nein, ich denke nur zu sehr an mein Vaterland* [3]). Auf welche Art diese Den-

kungs-

1) Diogenes Laert. II. §. 7. *Meiners* Geschichte der Wissenschaften I B. S. 723 ff.

2) Ethicorum Eudemiorum I, c. 5.

3) Diogenes Laertius II, §. 7.

kungsart sich bildete, wie sein unwiderstehlicher Trieb zum Denken und Forschen geweckt und genähret, und auf welche Art er seine vielen vorzüglich astronomischen Kenntnisse sich verschaffte, davon schweigen die Schriftsteller. Vielleicht trugen nicht nur Reisen, deren Valerius Maximus erwähnt 4), sondern auch die Cultur in den Jonischen Städten, die Bekanntschaft mit mehreren gebildeten Männern, deren Namen die Geschichte wohl nicht alle erhalten hat, vorzüglich aber das Beispiel des Hermotimus 5), seines Mitbürgers, sehr viel bei, dem Geiste des Anaxagoras Veranlassung zur Thätigkeit und die besondere Richtung zu geben. In seinem 45 Jahre kam er nach Athen, und sah um sich einen Kreis von Jünglingen und Männern sich sammlen, welche gern an seinen Entdeckungen und Beobachtungen Theil nahmen. Unter diesen war auch der große Redner Pericles und der Dichter Euripides. Hier schrieb er

4) Valerius Maximus VIII, c. 7.

5) Die Geschichte dieses Mannes ist sehr im Dunklen. Wenn es wahr ist, was Aristoteles Metaphysicor. I, c. 3. sagt, er habe zuerst eine Intelligenz als Ursache der Weltbildung angenommen, so muß man bedauern, daß man von ihm nichts weiter als das Geschichtchen weiß, daß seine Seele oft den Körper verließ, herumwanderte, und was an entfernten Orten sich zugetragen hatte, erzählte. Plinius Histor. Nat. VII. c. 52. Lucian Encom. Muscae. Apollon. Dyscolus c. 3. Etwas Wahres mag diesem Mährchen wohl zum Grunde liegen. Plinius sagt, seine Feinde hätten bei einer solchen Geistesabwesenheit den halbtodten Körper verbrennt, und Valerius Maximus, daß ihm zu Ehren ein Tempel aufgebauet worden. Er war also ohne Zweifel kein unangesehener Mann.

er vielleicht auch erst seine Schriften, unter denen die περι Φυσεως die vornehmste ist. Der Schutz, den ihm Pericles gewährte, konnte dennoch nicht verhindern, daß er nicht als Verächter der Religion angeklagt wurde, und er entgieng dem Todesurtheil nur durch die Flucht. Wahrscheinlich war die Intrigue gegen Pericles von seinen Neidern angesponnen, um ihm durch den Sturz seines Freundes wehe zu thun; aber Anaxagoras hatte doch durch seine freie Denkungsart und unbefangenen Forschungsgeist Veranlassung dazu gegeben 6).

Anaxagoras hatte durch seine Idee einer außerweltlichen Intelligenz seinen Naturforschungen freien Spielraum verschafft, und den Begriff von Gott veredelt. Sonne, Mond, die Sterne und alle die großen Gegenstände am Himmel, welche den Beobachter mit Erstaunen und Bewunderung erfüllen, und auch seinen Geist zum Denken vorzüglich gereizt hätten, mußten sich ihm nun natürlich in einer ganz andern Gestalt darstellen, als dem religiösen Athenienser. Dieser verehrte in diesen seine Götter, Anaxagoras betrachtete sie nur als Theile der Natur. Und er hatte dadurch den Vortheil, den Ursachen der Erscheinungen, welche sie darboten, nachforschen zu können. Daher seine Behauptungen, daß die Sonne eine feurige Masse, der Mond Berge und Thäler, Meere und festes Land habe und bewohnt sey; daß die Sonnen- und Mondfinsternisse ihre natürlichen Ursachen haben 7) u. s. w. Alle diese Be-

6) Diogenes Laert. II. §. 12. Plutarchus vita Periclis Vol. I. S. 420.

7) Xenophon. Memorabilia Socrat. IV. c. 7. Plutarchus de decret. Philosoph. II. c. 13. 20. 21. 25. Plato Apologia Socratis. c. 14. Man siehet daraus, daß die Komiker nicht unterließen, Anaxagoras

Behauptungen waren dem Athenienser anstößig, der es für einen frevelhaften Eingriff in die Rechte der Götter hielt, ihre unmittelbaren Wirkungen erklären zu wollen *). Es kann wohl seyn, daß diese Meinung vorzüglich von den Priestern begünstiget und unterhalten wurde, aber sie mochte nun Denkart der Nation, oder Politik der Priester seyn, über welche sich die aufgeklärteren erhoben, so war es doch immer für einen unbefangenen Forscher gefährlich, seine Meinung ohne Zurückhaltung über solche Gegenstände zu äußern. Anaxagoras kannte vielleicht darin den Character der Athenienser zu wenig, oder verließ sich auf den Schutz seines mächtigen Gönners zu sehr, daß er von dieser Seite nichts zu befürchten glaubte, zumal da er in seinem Vaterlande kein Beispiel von einer solchen Intoleranz erlebt hatte. Es ist ein sonderbares Phänomen, daß in der Stadt, wo alle Musen ihre Wohnung gewählt zu haben schienen, neben ihrem Schutz und Beförderungsmitteln auch Verfolgungsgeist und Einschränkung der

ras damals so paradox klingende Behauptungen auf das Theater zu bringen, und an denselben ihren Witz zu üben. Dadurch verlor aber auch nach und nach die Sache ihr Anstößiges. Anfänglich mochte wohl Anaxagoras außer dem Pericles wenige von der abergläubischen Furcht befreyet haben, mit der man von allen für göttlich gehaltenen Dingen sprach.

8) Xenophon l. c. κινδυνευσαι δ' αν, εφη, και παραφρονησαι τον ταυτα μεριμνωντα, ουδεν ἡττον η Αναξαγορας παρεφρονησεν, ὁ μεγιςον φρονησας επι τω τας των θεων μηχανας εξηγεισθαι. Noch zu Platos Zeiten dauerte dies Vorurtheil fort, welches für die Fortbildung des menschlichen Geistes so nachtheilig war. Plato de legib. VIII, 8 B. S. 387.

der Denkfreiheit Platz fanden; es wird aber aus dem reizbaren Character der Athenienser, aus ihrer Deisidämonie und aus den in Republiken fast einheimischen Intriguen und Cabalen begreiflich. Auch hier hatten die letzten wahrscheinlich den größten Antheil, und die Religion mußte nur den Vorwand dazu leihen [9]).

Anaxagoras begab sich darauf nach Lampsacus, und starb bald darauf. Wie sehr dieser Mann, der sein ganzes Leben dem Denken geweihet hatte, auch schon von seinen Zeitgenossen geachtet wurde, zeigt die ehrenvolle Benennung νους, die ihm beigelegt wurde [10]). Sein reines Interesse für die Wahrheit, sein heller Beobachtungsgeist, sein Scharfsinn, sein Muth, Aberglauben und Unwissenheit aller Art zu bestreiten, und das

9) Plutarchus vita Periclis S. 420. και ψηφισμα Διοπειθης εγραψεν, εισαγγελλεσθαι τους τα θεια μη νομιζοντας, η λογους περι των μεταρσιων διδασκοντας· απερειδομενος εις Περικλεα δι Αναξαγορου την ὑπονοιαν. Die Sache sowohl als der Ausgang wird von andern Schriftstellern sehr verschieden erzählt, unter denen aber doch Plutarch wohl den meisten Glauben verdient. Man sehe Diogenes Laert. II, §. 12.

10) Plutarchus Pericle. Vol. I. S. 384. ὃν οἱ τοτ' ανθρωποι νουν προσηγορευον, ειτε την συνεσιν αυτου μεγαλην εις φυσιολογιαν και περιττην διαφανεισαν θαυμασαντες, ειθ' ὅτι τοις ὅλοις πρωτος ου τυχην, ουδ' αναγκην, διακοσμησεως αρχην, αλλα νουν επεστησε καθαρον και ακρατον. Einige glauben, daß dieser Beinahme eine Erfindung der Komiker war; und es ist gewiß, daß sie ihn und seine Lehrsätze häufig auf die Bühne brachten. Plato Apologia Socr. c. 14. Allein das ist nur eine Vermuthung, die Plutarchus Zeugniß nicht aufhebt.

das Recht der Vernunft auf freie Untersuchung jedes Gegenstandes zu vertheidigen, geben ihm gegründete Ansprüche auf diese Benennung. Das, was ihn vorzüglich beschäftigte, war die Beobachtung der Natur, die Erklärung der Naturerscheinungen. Am meisten zog der gestirnte Himmel seine Aufmerksamkeit an sich. Diese Beobachtungen, worin die ältern Jonier schon die Bahn gebrochen hatten, dienten dazu, die Grenzen der Natur zu bestimmen, und die Ursache der Ordnung nicht in ihr, sondern außer ihr sich zu denken. Da man sonst die Sonne und die Sterne als göttliche Wesen zu betrachten pflegte, so war alle weitere Untersuchung über die Gesetze ihres Umlaufs überflüssig. Jetzt wurde der Zauber der Einbildungskraft, welchen Unwissenheit und ein natürliches Erstaunen erzeugt hatte, gelöst, das Reich der Natur erweiterte sich, die Kenntniß ihrer zweckmäßigen Einrichtung vermehrte sich, und so wie der Verstand sich zu klärern Begriffen empor gearbeitet hatte, bildete sich auch ein erhabener Begriff von der Denkkraft, welche zu erklären keine Naturkraft mehr hinreichend gefunden wurde. So wie alles dieses großen Einfluß auf den Gang seines Denkens hatte, so hatte er auch den Vortheil, mehrere Versuche denkender Köpfe vor sich zu sehen, und durch sie auf neue Ansichten geleitet zu werden. Die Philosopheme der Jonier kannte er gewiß, und er folgte ihnen in einigen Stücken der Kosmogenie. Ob er Kenntniß von den Pythagoräern und Eleaten hatte, ist nicht gewiß, aber doch fast zu vermuthen, wenn er wirklich Reisen gemacht hat. Und selbst in Athen konnte er diese Kenntniß erlangen, da sich um diese Zeit Zeno von Elea in dieser Stadt aufhalten mußte, von dem Perikles wie vom Anaxagoras lernte. Und sollte er nicht Democrits Atomensystem gekannt haben, der um diese Zeit eine Reise nach Athen gemacht hatte? Diogenes erzählt, daß Anaxagoras sich geärgert habe, daß ihm Democrit keine

Unter-

Unterredung verstattete [11]). Demungeachtet konnte ihm das System dieses Philosophen, oder doch zum wenigsten des Leucippus bekannt worden seyn.

I. Sein ganzes System beruhete auf dem Grundsatze: Aus Nichts wird Nichts [12]). Er forschte also nach einem letzten Grunde. Da er aber deutlicher als seine Vorgänger die Bestandtheile der Dinge, und ihre Form, die Verbindung der materiellen Bestandtheile zu einem Ganzen, und die Anordnung der Dinge zu einem System unterschied, so konnte er beide nicht aus einem Grunde erklären. Da Nichts aus Nichts entstehen kann, so muß die Materie, woraus alle Dinge bestehen, ewig; die Form aber, weil sie nur an einem vorhandenen Stoffe dargestellt werden kann, etwas Hinzugekommenes seyn, und in einer Intelligenz ihren Grund haben, welche die Theile der ursprünglichen Materie sonderte und nach gewissen Zwecken verbinden mußte. Der Hauptsatz dieses Systems lautete daher so: Alle Dinge waren zugleich gemischt unter einander; dann kam die Intelligenz und ordnete sie [13]). Wir müssen also bei der Darstellung seiner Philosophie sowohl auf die Lehrsätze von der Materie, als auch von der die Materie ordnenden Intelligenz sehen.

II.

11) Diogenes Laert, II, §. 14.

12) Plutarchus de decret. Philos. I, c. 5. εδοκει γαρ αυτῳ απορωτατον ειναι, πως εκ τȣ μη οντος δυναται τι γινεσθαι, η φθειρεσθαι εις το μη ον. Aristoteles Physicor. I, c. 4.

13) Diogenes Laert. II, §. 6. παντα χρηματα ην ομου· ειτα νους ελθων αυτα διεκοσμησε.

II. Nach Democrit bestehet die ursprüngliche Materie aus unendlichen vielen der Qualität nach einartigen Theilen, weil alle Qualitäten erst durch die Zusammensetzung entspringen. Anaxagoras betrat einen andern Weg. Den Ursprung gewisser Qualitäten aus dem Zusammenhang einfacher aber aller Beschaffenheit beraubter Elemente zu erklären, dünkte ihm ohne Zweifel nichts anders zu seyn, als etwas aus Nichts zu erklären, weil der Grund der Beschaffenheit in keinem Bestandtheile anzutreffen seyn sollte. Denn sein Grundsatz war: alles, was ist und entsteht, aus dem, was schon besteht und vorhanden ist, abzuleiten und zu erklären [14]). Also muß es soviel ursprünglich verschiedene Materien geben, als wir in der Wahrnehmung finden. Da sich diese aber nicht der Zahl nach bestimmen lassen, so sind diese ursprünglichen Stoffe unendlich [15]).

III. Die Theilbarkeit der Materie war ein sehr interessantes Problem der Denker. Die Widersprüche, welche der Scharfsinn des Parmenides und Zeno aus der Theilung ins Unendliche hergeleitet hatte, war die Ursache, daß die spätern Physiker der Theilung gewisse Grenzen setzten. Dies ist der Ursprung der Atomen.

14) Anaxagoras beim Simplicius in Physica Aristot. p. 34. ουδεν γαρ χρημα γινεται ουδε απολλυται· αλλ' απο εοντων χρηματων συμμισγεται τε και διακρινεται.

15) Aristoteles Physicor. I, c. 4. εοικε δε Αναξαγορας ὁυτως απειρα οιηθηναι, δια το ὑπολαμβανειν την κοινην δοξαν των φυσικων ειναι αληθη, ὡς ου γινομενου ουδενος εκ του μη οντος. Metaphysicor. I, c. 3 σχεδον γαρ απαντα ὁμοιομερη.

men. Anaxagoras konnte nun die Theilbarkeit der Materie eben so wenig leugnen, als Atomen in dem Sinne des Leucipps annehmen. Jede Materie ist nach seiner Meinung theilbar; aber die Theile sind von dem Ganzen nur der Größe nicht der Qualität nach verschieden. Das Blut bestehet aus Theilen, die wieder Blut sind, Gold aus Theilen, die Gold sind, u. s. w. bis man auf Bestandtheile kommt, die zwar noch immer Blut und Gold, aber ihrer Kleinheit wegen nicht mehr wahrnehmbar sind [16]).

16) Aristoteles Physicorum I, c. 4. ετι εκ του γινεσθαι εξ αλληλων, τ' αναντια ενυπηρχεν αρα. ει γαρ παν μεν το γινομενον αναγκη γινεσθαι η εξ οντων η εκ μη οντων, τουτων δε, το μεν εκ μη οντων γινεσθαι, αδυνατον, περι γαρ ταυτης ὁμογνωμονουσι της δοξης ἁπαντες οἱ περι Φυσεως, το λοιπον ηδη συμβαινειν εξ αναγκης ενομισαν, εξ οντων μεν και ενυπαρχοντων γινεσθαι, δια δε σμικροτητα των ογκων, εξ αναισθητων ἡμιν. Sextus Empiricus Hypotypos. Pyrrhon. III, §. 33: πασαν αισθητην ποιοτητα περι ταις ομοιομερειαις απολειπουσι. Die Worte des Anaxagoras beim Simplicius in Physica Aristotel. S: 33. τουτων δε ουτως εχοντων, χρη δοκειν ειναι πολλα τε και παντοια εν πασι τοις συγκρινομενοις και σπερματα παντων χρηματων και ιδεας παντοιας εχοντα και χροιας και ἡδονας, πριν δε αποκριθηναι, φησι, παντων ὁμου εοντων, ουδε χροιη ευδηλος ην ουδεμιη. απεκωλυε γαρ ἡ συμμιξις παντων χρηματων, του τε διερου και του ξηρου και του θερμου και του ψυχρου και του λαμπρου και του ζοφερου, και γης πολλης ενεουσης και σπερματων απειρων πληθους ουδεν εοικοτων αλληλοις; ουδε γαρ των αλλων ουδεν εοικε τῳ ἑτερῳ το ἑτερον.

Er nennte diese Theile, aus welchen alle zusammengesetzten Körper bestehen, Homoiomerien. Die Bedeutung dieses Worts wird erst durch das Folgende erklärt werden.

IV. In der Natur ist aber nichts ganz reines anzutreffen, sondern die Bestandtheile sind mit andern gemischt. Er behauptete sogar, daß in jeder Homoiomerie Theile von jeder Art, Gestalt und Beschaffenheit enthalten sind. Jeder Theil wäre also ein Universum im Kleinen. Aber nothwendig mußte er annehmen, daß die Mischung der Quantität nach ungleich sey, daß in der einen Homoiomerie mehr Theile einer Art als in der andern sind, sonst würde es seinem System ganz und gar an Harmonie gefehlet haben. In der Zusammensetzung bekommt das Ganze die Benennung von denen Theilen, welche die zahlreichsten sind [17]. Dieser Satz gründete sich auf gewisse Erfahrungen, die Anaxagoras einseitig betrachtete, aus welchen er glaubte schließen zu können, daß alles aus allem werde. Wir essen Brod und trin-

17) Simplicius in Physica Aristotelis S. 33. aus dem Anaxagoras εν παντι γαρ παντος μοιρα ενεστιν — παντάπασι δέ ουδεν αποκρινεται ἑτερον] απο του ἑτερου πλην νου, νους δε πας ὁμοιος εστι και ὁ μειζων και ελασσων. ἑτερον δε ουδεν εστιν ὁμοιον ουδενι αλλῳ; αλλ' ὁτῳ πλειστα ενι, ταυτα ενδηλοτατα ἑν ἑκαστον εστι και ην. Aristotelis Physicor. I, 4. διοτι φασι παν εν παντι μεμιχθαι, διοτι παν εκ παντος ἑωρων γινομενον. Φαινεσθαι δε διαφεροντα και προσαγορευεσθαι ἑτερα αλληλων εκ του μαλιστα ὑπερεχοντος, δια το πληθος εν τῃ μιξει των απειρων. ειλικρινως μεν γαρ ὁλον λευκον, η μελαν, η γλυκυ, η σαρκα, η οστουν ουκ ειναι· ὁτου δε πλειστον εχει ἑκαστον, τουτο δοκειν ειναι την φυσιν του πραγματος.

trinken Wasser; durch diese Nahrungsmittel wird das Haar, das Fleisch, die Blutgefäße, die Muskeln, die Knochen, und alle übrigen Theile des Körpers ernährt. Könnte dieses geschehen, wenn im Brode und Wasser nicht Theile enthalten wären, welche Blut-Adern, Muskeln, u. s. w. erzeugten; oder könnten sie diese erzeugen, wenn sie nicht diese Theile wirklich schon in sich enthielten, ob sie gleich nicht den Sinnen wahrnehmbar sind? [18]).

V. Die aus den Homoiomerien gebildeten Körper können wieder in ihre Bestandtheile aufgelöst werden, aber die Homoiomerien selbst sind unvergänglich, sie können weder entstehen noch zernichtet werden [19]).

Daraus folgt erstens: die bestimmte Zahl der Homoiomerien kann weder vermehrt noch verringert werden. Es bleibt immer eine gleiche Quantität der Materie in der Welt, was auch immer für Veränderungen mit den zusammengesetzten Körpern vorgehen [20]). Zweitens. Es giebt im

18) Plutarchus de decretis Philosophor. I, 3.

19) Aristoteles Metaphysicor. I. 3. Αναξαγορας δε απειρους ειναι φησι τας αρχας· σχεδὸν γαρ ἅπαντα ομοιομερη, καθαπερ ὕδωρ η πυρ. ὑτω γιγνεσθαι και απολλυσθαι φησι συγκρισει και διακρισει μονον, αλλως δ' ὑτε γιγνεσθαι ὑτέ απολλυσθαι, αλλα διαμενειν αϊδια.

20) Simplicius in Physica Aristotelis S. 33. aus den Anaxagoras: τὑτων δε ὑτω διακεκριμενων γινωσκειν χρη, ότι παντα ὑδεν ελασσω εστιν ὑδε πλειω· ὑδε ανυστον παντων πλειω ειναι, αλλα παντα ισα αει.

[redacted]

im eigentlichen Sinne weder ein Entstehen noch Vergehen. Was wir so nennen, ist nichts anders als Zusammensetzung und Zerlegung der Theile [21]).

VI. Anaxagoras nennte also die Urstoffe Homoiomerien nicht deswegen, weil sie alle untereinander und mit einander ähnlich sind, denn sonst könnte es auch nicht verschiedene Körper geben; sie müßten alle einartig seyn, und die einzige Verschiedenheit beträfe nur die Größe, die Quantität ihrer Bestandtheile. Das ursprüngliche Daseyn verschiedenartiger Stoffe nimmt er ausdrücklich an, und behauptet, daß kein Stoff dem andern ähnlich, jeder von dem andern verschieden sey. Die Aehnlichkeit beziehet sich daher nicht auf alle Stoffe zusammengenommen (collective), sondern auf jeden einzelnen Stoff für sich genommen (distributive) [22]). Jeder Stoff kann in gleichartige Theile zerlegt werden, die von einander nur durch die Größe verschieden sind. Anaxagoras wollte dadurch dem Grundsatze: aus Nichts wird Nichts durchgängige Gültigkeit sichern, und die atomistische Vorstellungsart verbannen, daß durch die Zusam-

21) Simplicius in Physica Aristotelis S. 34. aus dem Anaxagoras: το δε γινεσθαι και απολλυσθαι ουκ ορθως νομιζουσιν οἱ Ελληνες. ουδεν γαρ χρημα γινεται ουδε απολλυται. αλλ' απο εοντων χρηματων συμμισγεται τε και διακρινεται, και ουτως αν ορθως καλοιεν το τε γινεσθαι συμμισγεσθαι, και το απολλυσθαι διακρινεσθαι.

22) Aristoteles de generatione et corrupt. I, c. 1. Αναξαγορας — τα ὁμοιομερη στοιχεια τιθησιν, οἷον οστουν και σαρκα και μυελον και των αλλων, ὡν εκαστου το μερος συνωνυμον εστι. Bayle Dict. Anaxagore not. c.

sammensetzung der Materie das Zusammengesetzte Eigenschaften bekommen könne, welche die einfachen Theile nicht hatten. Auch hatte Anaximander schon gewissermaßen diese Vorstellungsart von den Homoiomerien, wie Theophrast bemerkte, verbreitet, indem er in dem Chaos ebenfalls schon Stoffe von verschiedener Qualität, als Gold Silber, annahm, welche hernach durch die Zusammensetzung Körper dieser Art bildeten [23].

VII. Alle diese Homoiomerien oder die ursprüngliche Materie war ursprünglich in einem chaotischen Zustande. Alle Stoffe waren vorhanden, aber unter einander gemischt. Anaxagoras konnte daher sagen: alle Dinge waren zugleich da, nehmlich dem Stoffe nach. Da aber alle Stoffe unter einander gemischt waren, so konnte wegen ihrer Kleinheit kein Stoff, keine Figur, keine Farbe unterschieden werden [24]. Auch dieser Satz war ohne Zweifel aus dem Systeme der Jonier genommen; aber Anaxagoras gab ihm manche eigenthümliche Bestimmung, um ihn mit den übrigen Sätzen seines Systems in Harmonie zu bringen. Das Chaos der Jonier war ein Gemisch von Materie und todten Kräften, welche einst, man weiß nicht wie, von selbst in Bewegung kamen. Anaxagoras Chaos enthielt ebenfalls Materie, aber in todter Ruhe, die durch eine fremde Kraft in Bewegung gesetzt werden mußte [25]. Hingegen stimmte Anaxa-

23) Simplicius in Physica Aristot. S. 6.

24) Simplicius in Physica Aristotel. §. 33. (Man sehe Anmerkung 16.)

25) Aristoteles Physicor. VIII, c. 1. Φησι γαρ εκεινος, ομου παντων εοντων και ηρεμουντων τον απειρον χρονον, κινησιν εμποιησαι τον νουν και διακρινας.

goras wieder mit dem Anaximander in der Behauptung überein, daß das Chaos von grenzenloser Luft und Aether umgeben sey [26]). Daher leugnete Anaxagoras den leeren Raum, weil allenthalben Luft sey, die keinen leeren Zwischenraum lasse [27]).

VIII. Da die Materie an sich ein regelloses Gemisch ist, und keine innere Kraft besitzt, sich in Bewegung zu setzen, und zu einem regelmäßigen Ganzen zu ordnen, so nahm Anaxagoras eine Ursache der Bewegung und Ordnung außer der Materie an. Alle vorhergehende Philosophen, die Eleaten ausgenommen, hatten zwar auch ein Princip der Bewegung, aber innerhalb der Materie angenommen, und theils die Bewegung zu einer gewissen Zeit anfangen lassen, theils sie als anfangslos betrachtet. Diese Vorstellungsart that dem Anaxagoras kein Genüge. Denn wenn das bewegende Princip in der Materie ist, so kann man fragen: warum die Thätigkeit desselben in einem gewissen Zeitpuncte angefangen, und so lange geruhet habe, ein Einwurf, den Parmenides schon den Physikern machte. Verbindet man ein bildendes Princip

26) Simplicius in Physica Aristoteles S. 33 b.) παντα γαρ αηρ τε και αιθηρ κατειχεν, αμφοτερα απειρα εοντα. ταυτα γαρ μεγιστα ενεστιν εν τοις συμπασι και πληθει και μεγεθει.

27) Aristoteles Physicor. IV. c. 6. οἱ μεν ουν δεικνυναι πειρωμενοι οτι ουκ εστιν (κενον), ουχ ὁ βουλονται λεγειν οἱ ανθρωποι κενον, τουτο εξελεγχουσιν. αλλ᾽ ἁμαρτανοντες λεγουσιν ὥσπερ Αναξαγορας και οἱ τουτον τον τροπον ελεγχοντες. επιδεικνυουσι γαρ, ὁτι εστι τι ὁ αηρ, στρεβλουντες τους ασκους, και δεικνυντες, ὡς ισχυρος ὁ αηρ.

cip mit der Materie, so ist es ungereimt, einen chaotischen Zustand vorhergehen zu lassen. Die Erwägung der bisherigen materialistischen Systeme und ihrer Schwierigkeiten mußte allerdings einen so scharfsinnigen Mann darauf führen, die Ursache der Bewegung und Bildung der Welt von der Materie zu unterscheiden, und daraus folgte von selbst, daß er ihr keinen Ort innerhalb der Sinnenwelt anweisen konnte. Anstatt daß die vorhergehenden Philosophen unter dem thätigen Princip immer nur eine feinere Materie gedacht hatten, welche die gröbere durchdringe, so erweiterte er den Begriff der Materie, und faßte in denselben sowohl die gröbere als feinere zusammen, so daß er ihr das thätige Princip entgegensetzte, welches von ihm nicht als Materie sondern als Kraft gedacht werde [98]).

Man kann hier aber fragen: warum mußte denn Anaxagoras sich gerade einen Anfang der Bewegung und Ordnung der Materie denken. War nicht auch die gegenwärtige Einrichtung der Welt als ewig beharrend denkbar? Oder warum muß denn vor der Harmonie und Ordnung, die in dem Weltsystem herrscht, ein Zustand der Verwirrung vorausgegangen seyn? Beide Vorstellungsarten sind, die eine wie die andere gleich denkbar und unerweislich. Daß Anaxagoras

 goras

98) Man kann den Vorwurf, daß sein νους nichts als eine feine Materie sey, nicht besser als mit seinen eignen Worten widerlegen. Simplicius in Physica Aristotelis S. 33 b) — παντα διεκοσμησε νους, και την περιχωρησιν και την, ἣν νυν περιχωρεει τα τε αστρα και ὁ ἡλιος και ἡ σεληνη και ὁ αηρ και ὁ, αιθηρ οἱ αποκρινομενοι. Wir werden weiter unten noch einmal darauf kommen.

goras die eine der andern vorzog, kann nur aus seinem individuellen Gemüthszustande und aus der damaligen Richtung des menschlichen Geistes erklärt werden. Die ältern Jonier hatten ebenfalls die Welt als entstanden betrachtet, und Anaxagoras folgte eben dieser Ansicht. Und da er die Ursache der Ordnung der Welt nicht in dieser, sondern außer dieser suchte, so war es natürlich, die zweckmäßige Einrichtung nicht als unzertrennliche Eigenschaft der Materie, sondern als eine hinzugekommene Bestimmung, das ist als entstanden zu denken.

IX. Die Ursache der ersten Bewegung und Ordnung in der Welt ist die Intelligenz (νȣς) [29]). Dieser Satz, durch welchen Anaxagoras ein neues Verhältniß der Welt und der Gottheit, das Verhältniß der Dependenz aufstellte, verdient als ein Zeichen größerer Cultur der Vernunft unsere ganze Aufmerksamkeit. Sowohl der Satz selbst als die Wahl des Ausdrucks νȣς für Gottheit zeuget von den Einsichten und der Urtheilskraft dieses Philosophen. Die höhere Cultur, welche die Vernunft erreicht hatte, deckte immer mehr die Widersprüche und Ungereimtheiten, welche den gemeinen Vorstellungen von Göttern anklebte, auf. Schon mehrere Philosophen hatten den Anthropomorphismus in den gewöhnlichen Vorstellungen von den Göttern getadelt, und da sie kein Object fanden, welches ihrem Begriff entsprach, so hatten sie entweder die Welt oder einzelne Naturkräfte dem Begriff untergelegt. Als Naturkraft konnte aber Anaxagoras

29) Aristoteles Physicor. III. c. 4. και τινα αρχην ειναι δει της γενεσεως. άυτη δ'ετι μια, ήν εκεινος καλει νȣν. ό δε νȣς απ' αρχης τινος εργαζεται νοησας, ώςε αναγκη όμȣ ποτ' ειναι και αρξασθαι ποτε κινȣμενα Diogenes Laert. II. §. 6.

xagoras Gott auch nicht mehr denken; denn dann wäre Gott selbst ein Theil der Welt gewesen, und könnte nicht Urheber der verständigen Einrichtung derselben seyn. Nach dieser Ansicht mußte die Welt ihrer Form nach von Gott abhängig, und die Ursache ihrer Form von ihr selbst verschieden seyn. Zweitens, da Materie ewig und die Form nur an ihr hevorgebracht ist, diese aber in einer zweckmäßigen Einrichtung bestehet, welche nur das Product einer Intelligenz seyn kann, so wird also die erste Ursache der Weltbildung als Intelligenz gedacht. Anaxagoras zog nehmlich das Gute, Schöne und Zweckmäßige in der Welt vorzüglich in Betrachtung, und als Ursache desselben konnte er sich nichts als die Vernunft denken [30]. Drittens. Da uns das Selbstbewußtseyn überzeuget, daß wir ein selbstthätiges Vermögen besitzen, uns durch uns selbst zu etwas zu bestimmen, also eine Thätigkeit anzufangen, und da wir dieses Vermögen Vernunft nennen, so leitete Anaxagoras überhaupt jede Art des Lebens, jede Selbstthätigkeit aus der Vernunft her und in dieser Rücksicht mußte er ebenfalls die erste Ursache der Bewegung, da sie zur Thätigkeit von keinem andern Wesen bestimmt wird, Vernunft nennen [31].

Es läßt sich schon aus diesen Gründen erklären, warum Anaxagoras die Ursache der Weltbildung nicht Gott

30) Aristoteles de anima I, 1. Αναξαγορας — πολλαχȣ το αιτιον τȣ καλως και ορθως τον νȣν λεγει Metaphysicor. I, c. 3.

31) Aristoteles l. c. αποδιδωσι δ' αμφω τη αυτη αρχη το, τε γινωσκειν και το κινειν· λεγων νȣν κινησαι το παν.

Gott, sondern Vernunft, Intelligenz nennte, ob er sich gleich unter der letztern nichts als Gott dachte. Denn jener Ausdruck bezeichnete den Begriff, den er ausdrücken wollte, viel genauer, und entfernte sogleich alle die Nebenvorstellungen, welche er zu entfernen wünschte. Hätte er sich des Ausdrucks Gott bedient, so hätte der Eine vielleicht eine von den Volksgottheiten, oder das Weltfeuer, oder die Sonne und die Sterne darunter verstanden. Diesen Wahn konnte er nicht begünstigen, ohne sich selbst zu widersprechen, da er behauptet hatte, Sonne und Mond wären nichts als Naturkörper, welche mit unserer Erde Aehnlichkeit hätten; ohne zwei Wesen zu vermischen, die er einmal als ganz verschiedenartig gesondert hatte [52]).

Um diesen Theil seiner Philosophie vollständig abzuhandeln, müssen wir sowohl die Eigenschaften, unter denen er sich die außerweltliche Intelligenz dachte, als auch ihr Verhältniß zur Welt oder ihren Antheil an der Weltbildung betrachten.

X. Die Intelligenz besitzt 1) Allwissenheit. Sie erkennet alle Dinge in der Welt, wie sie in der chaotischen Mischung waren, abgesondert, und von einander unterschieden wurden. Was gewesen ist, was jetzt ist, und in Zukunft seyn wird, alles dieses nach seiner ganzen Natur ist ihr bekannt [53]). Sie besitzt 2) den

52) Auf diesen wichtigen Umstand hat zuerst Hr. Carus in seiner schätzbaren Schrift de Anaxagoreae Cosmo-Theologiae fontibus Lipsae 1797. aufmerksam gemacht.

53) Simplicius in Physica Aristotelis S. 33 b) και τα συμμισγομενα τε και αποκρινομενα και διακρινομενα, παντα εγνω νους, και όποια εμελλεν εσεσθαι και όποια ην και όσα νυν εϛι και όποια εϛαι.

den durchdringendsten Verstand [34]); 3) die größte Macht. Sie ist allem überlegen, sie durchdringet und bestimmt alles [35]): 4) Selbstthätigkeit (αυτοκρατες) als oberste und freiwirkende Ursache. Sie ist daher reine Thätigkeit [36]); 5) sie ist unendlich, weil das Gebiet ihrer Macht und Erkenntniß keine Grenzen hat [37]).

Die übrigen Eigenschaften leitet Anaxagoras aus den ersten ab. 6) Die Intelligenz ist rein, abgesondert von allen, mit keiner Sache vermischt. Denn wäre sie mit irgend einem Dinge vermischt, so müßte sie mit allen vermischt seyn, weil jeder Theil Materie Materientheile jeder Art enthält. Dann würden aber die beigemischten Bestandtheile sie an ihrer freien Wirkung und Bestimmung aller Dinge hindern [38]). Daher ist sie rein und einfach, auch keinem

34) Simplicius loc. cit. εςι γαρ λεπτοτατον τε παντων χρηματων και καθαρωτατον.

35) Simplicius in Physica Aristoteles S. 38. και γνωμην περι παντος πασάν εχει, και ισχυει μεγισον· και όσα ψυχην εχει και τα μειζω και ελαττω, παντων νες κρατει.

36) Simplicius loc. cit. νες δε εςιν ἀπειρον και αυτοκρατες. Plato Cratylus 3 B. S. 263. Aristoteles Metaphysicor. XII, c. 6. ὁ γαρ νες ενεργεια.

37) Simplicius loc. cit.

38) Simplicius in Physica Aristotelis S. 33 b. και μεμικται εδενι χρηματι· αλλα μονος αυτος εφ᾽ ἑαυτε εςιν. ει μη γαρ εφ᾽ ἑαυτε ην, αλλα τεῳ εμεμικτο αλλῳ, μετειχεν αν ἁπαντων χρηματων, ει εμεμικτο τεῳ. εν παντι γαρ παντος μοιρα ενεςιν. — και ανεκωλ-

keinem fremden Einfluß unterworfen, sondern frei von fremden Einwirkungen (απαθης) ³⁸). Daher ist auch in Rücksicht auf Qualität Vernunft mit jeder Vernunft einartig, aber mit einem andern Dinge hat sie nicht das Geringste gemein ³⁹). Weil sich Anaxagoras die In-

κωλυειν αυτον τα συμμεμιγμενα. ὡςε μηδενος χρηματος κρατειν ὁμοιως, ὡς και μονον εοντα εφ' ἑαυτε: Aristoteles de anima III, c. 4.

39) Simplicius loc. cit. εςι γαρ λεπτοτατον τε παντων χρηματων και καθαρωτατον. Da dieses unmittelbare Folgerung aus dem Vorhergehenden ist, so muß sich Anaxagoras in dem λεπτοτατον und καθαρωτατον den Grund von der Eigenschaft der Intelligenz, wodurch sie sich von Materie unterscheidet, daß sie nähmlich mit nichts anderm gemischt ist, gedacht haben. Es ist aber schwer zu bestimmen, welches Prädicat darunter zu verstehen sey, wenn man nicht an feine Materie denken will. Hr. Carus in seiner lehrreichen Schrift de Anaxagoreae Cosmotheologiae fontibus S. 8. erklärt diese Ausdrücke von einem durchdringenden Verstande; dieses giebt auch wirklich den besten Sinn und erhält durch eine Stelle des Aristoteles de anima III, c. 4. noch mehr Klarheit: αναγκη αρα, επει παντα νοει, αμιγη ειναι, ὡσπερ φησιν Αναξαγορας, ἱνα κρατῃ, τετο δ'εςιν, ἱνα γνωριζῃ. παρεμφαινομενον γαρ κωλυει το αλλοτριον και αντιφραττει. — Aristoteles Physicor. VIII, c. 5. διο και Αναξαγορας ορθως λεγει τον νεν απαθη φασκων και αμιγη ειναι.

40) Simplicius in Physica Arist. S. 35 b. παντάπασιν δε εδεν αποκρινεται ἑτερον απο τε ετερε πλην νε: νες δε πας ὁμοιος εςι και ὁ μειζων και ὁ ελασσων: ἑτερον δε εδεν εςιν ὁμοιον εδενι αλλω.

Intelligenz als freie Thätigkeit, als selbstthätige Kraft denket, die im unendlichen Weltall wirket, so mußte er sie als **unmateriell** denken, denn wäre sie materiell, z. B. Luft oder Aether, so wäre ihre Wirksamkeit durch andere Materien unterbrochen, sie könnte nicht da wirken, wo sie nicht ist; sie könnte auch nicht frei wirken, weil sie von andern Materien beschränkt wäre. Ein Geschichtschreiber der Philosophie glaubt, Anaxagoras habe das Wesen der Intelligenz für Aether gehalten [41]. Die angeführten Gründe beweisen aber nicht, was sie beweisen sollen, und werden durch das ganze System des Anaxagoras und die unverwerflichsten Zeugnisse aller Schriftsteller widerlegt. Denn erstlich behauptet **Anaxagoras**, daß auch **Luft** und **Aether unter der Einwirkung der Intelligenz stehen**, durch sie abgesondert und in Bewegung gesetzt werden [42]: Luft und Aether werden also immer noch von der selbstthätigen Kraft, der Intelligenz unterschieden. Und wie hätte dann **Plato** den **Anaxagoras** tadeln können, daß der νους in seinem System eine zu untergeordnete Rolle spiele, daß er alles aus natürlichen Ursachen vermittelst der Luft, des Aethers und des Wassers zu erklären suche, und nur dann, wenn er wegen der Erklärung in Verlegenheit sey, die **Vernunft** zum **Nothbehelf** brauche, wenn diesem Philosophen die Intelligenz und Aether oder Luft ein und dasselbe Wesen gewesen wäre? [43]

In-

41) **Tiedemanns** Geist der sp. Phil. 1 B. S. 329.

42) Simplicius (Man sehe Anmerkung 28.)

43) Plato Phaedone c. 47. επειδη προιων και αναγιγνωσκων, ὁρω ανδρα τῳ μεν νῳ ουδεν χρωμενον ουδε τινας αιτιας επαιτιωμενον εις το διακοσμειν τα πραγ·

[redacted]

Insofern erhielt sich Anaxagoras frei von dem Materialismus, als er die Intelligenz von aller auch der feinsten Materie, die in dem Weltall befindlich ist, unterschied. Aber wenn er nun doch die Intelligenz als Kraft betrachtet, welche in dem ganzen Universum wirket, wenn er sogar die Art und Weise bestimmet, wie sie wirket, nehmlich dadurch, daß sie alles durchdringe [44]), also doch den Raum erfüllen muß, so dringt sich uns der Gedanke auf, daß er wohl den Begriff der reinen Geistigkeit geahndet, aber noch nicht deutlich gedacht hatte, und daß ihm der Unterschied zwischen dem Denken und Erkennen verborgen war. Er macht die Intelligenz unvermerkt zu einer sehr feinen Naturkraft, für die er nur keinen Namen hat. Wir werden nachher sehen, daß Anaxagoras hier etwas behauptete, was dem Stoischen Begriff von Gott und dessen Verhältniß zur Welt sehr nahe kommt.

XI.) Diese Intelligenz ist die Ursache der zweckmäßigen Welteinrichtung. Als sie beschlossen hatte, den chaotischen Zustand aufzuheben, so setzte sie die Materie in Kreisbewegung, welche zuerst von den kleinsten Theilen anfing, bis sie immer mehr um sich griff und zuletzt allgemein wurde. Durch diese Kreisbewegung (διvος) sonderte die Intelligenz die ungleichartigen Dinge, verband die gleichartigen, bildete daraus Körper, und gab dem Ganzen

πραγματα, αερας δε και αιθερας και ὑδατα αιτιωμενον

44) Plato Cratylus. 3 B. S. 290. αυτοκρατορα γαρ αυτον (νουν) και ουδενι μεμιγμενον, παντα, φησιν αυτον κοσμειν πραγματα δια παντων ιοντα.

zen die Kreisbewegung, die noch jetzt fortdauert [45]). Drei Acte werden der Intelligenz beigelegt: die Bewegung, Scheidung der Stoffe, und Verbindung derselben nebst der zweckmäßigen Einrichtung des Ganzen. Unter diesen ist die erste Handlung die vornehmste, denn die Scheidung und Verbindung erfolgte durch die Bewegung von selbst, und die Kreisbewegung der Sonne, des Mondes und der Sterne ist die Fortsetzung der ursprünglichen von der Intelligenz herrührenden Bewegung. Um diese Bewegung hervorzubringen, war eine Intelligenz nothwendig, weil sie nur allein die Kenntniß der Materien und aller in ihr enthaltenen einzelnen Stoffe, so wie des daraus zu bildenden Ganzen besaß. Nicht die ganze Masse, sondern nur einzelne Theile würden zuerst in eine wirbelnde Bewegung gesetzt; nicht als hätte die Intelligenz nicht Kraft dazu gehabt, sondern weil sonst der Zweck, der die Bewegung bewirken sollte, die Scheidung, nicht hätte erreicht werden können. Die Scheidung selbst ist die Absonderung der ungleichartigen Massen von einander; des Feinen von dem Groben, des Kalten von dem Warmen, des Lichten von dem Dun-

45) Simplicius in Physica Arist. S. 35 b). και της περιχωρησεως, της συμπασης νους εκρατησεν, ὡςε περιχωρησε την αρχην, και πρωτον απο του σμικρου ηρξατο περιχωρησαι· επει δε πλειον περιχωρει, και περιχωρησει (l. περιεχωρησε) επιπλεον. και τα συμμισγομενα τε και αποκρινομενα και διακρινομενα, παντα εγνω νους. και ὁποια εμελλεν εσεσθαι, και ὁποια ην, και ὁσα νυν εςι, και ὁποια εςαι, παντα διεκοσμησε νους· και την περιχωρησιν και την ἡν νυν περιχωρεει τα τε αςρα και ὁ ἡλιος και ἡ σεληνη και ὁ αηρ και ὁ αιθηρ, ὁι αποκρινομενοι.

Dunkeln, des Feuchten von dem Trocknen. Das Dicke, Feuchte, Dunkle, Kalte und Schwere sammelte sich in die Mitte, woraus die Erde und das Meer entstand. Das Warme, Lichte, Trockne, Leichte hob sich in die Höhe, in die Region des Aethers [46]). Eine absolut vollständige Scheidung erfolgte aber keinesweges; sondern mit jedem Stoffe blieben Stoffe jeder Art beigemischt, wie wir oben schon bemerkt haben. Dieses ist eine unvermeidliche Inconsequenz dieses Systems. Denn auf der einen Seite glaubte er die Veränderungen in der Sonnenwelt, nicht erklären zu können, wenn er nicht annähme, daß jeder materielle Theil eines Körpers alle möglichen Stoffe in sich begreife. Auf der andern Seite wird nicht durch diese Behauptung die Macht und Erkenntniß der Intelligenz beschränkt? Zwar schreibt er ihr keine Allmacht, sondern nur eine große Macht zu; aber dennoch behauptete er, daß sie alle Theile der chaotischen Masse kenne

46) Simplicius in Physica Aristotelis S. 33 b. ἡ δε περιχωρησις αυτη εποιησεν αποκρινεσθαι. και αποκρινεται απο δε του αραιου το πυκνον, και απο του ψυχρου το θερμον, και απο του ζοφερου το λαμπρον, και απο του διερου το ξηρον. μοιραι δε πολλαι πολλων εισι. παντaπασι δε ουδεν αποκρινεται ἑτερον απο του ἑτερου πλην νου. νους δε πας ὁμοιος εστι και ὁ μειζων και ὁ ελασσων. ἑτερον δε ουδεν εστιν ὁμοιον ουδενι αλλῳ. αλλ' ὁτῳ πλειστα ενι, ταυτα ενδηλοτατα ἑν ἑκαστον εστι και ην. Diogenes Laert. II, §. 8. Pseudo-Origenes c. 8. το μεν ουν πυκνον και ὑγρον και το σκοτεινον και ψυχρον και παντα τα βαρεια συνελθειν επι το μεσον, εξ ὡν παγεντων την γην ὑποστηναι. τα δ' αντικειμενα τουτοις το θερμον και το λαμπρον και το ξηρον και το κουφον εις το προσω του αιθερος ὁρμησαι.

kenne und unterscheide. Also kennet sie entweder nicht alles zu Trennende, oder ihre Macht reichte nicht so weit, um alles Heterogene von einander zu sondern. Denn wenn es ihr Wille war, daß das Chaos aufhörte, und die heterogenen Theile von einander getrennt wurden; so kann man fragen: warum blieb diese Scheidung an einer gewissen Grenze stehen? Etwa damit, daß in der gebildeten Welt es nicht an Stoff zu Veränderungen fehlte? Aber warum mußten denn Veränderungen wirklich werden? Wenn die Intelligenz das Weltall einmal zweckmäßig eingerichtet hatte, war es denn nicht besser, daß alle Theile und das Ganze unverändert blieben?

Wir haben übrigens zu wenig und zu unzusammenhängende Nachrichten von dem ganzen Umfange der Weltbildung, um diese Seite seines Systems vollständig überschauen zu können. Indessen wollen wir doch das Wenige sammlen, und daraus den Umfang und die Art der Wirksamkeit der Intelligenz bei der Weltbildung noch näher zu bestimmen suchen.

XII.) Die Kreisbewegung der Luft, des Aethers und der Sterne leitet Anaxagoras ausdrücklich von der Intelligenz ab. Ob er auch die Bildung der Sterne der Intelligenz beilegte, ist eine andere Frage, welche zu bejahen wir keine Gründe haben. Denn er behauptete nach einigen Schriftstellern, die Sonne wie die andern Himmelskörper wären ursprünglich große Steinmassen auf der Erde gewesen, welche durch die Wirbelbewegung der Luft in die Höhe geschleudert, und durch den Aether glühend worden wären. Damit stimmt auch seine Meinung überein, daß zuweilen aus der Sonne Steine auf die Erde und das Meer herabfielen [47].

47) Plutarchus Lysandro Vol. III, S. 144. λεγεται δ'

Die Entstehung der Pflanzen erklärte er aus physischen Ursachen. In der Luft, sagte er, sind die Keime und Stoffe aller Dinge befindlich; diese werden dem Wasser zugeführt, und daraus entstehen die Pflanzen. Wahrscheinlich erklärte er auf ähnliche Art die Entstehung der Thiere, denn die Luft enthält die Stoffe von allen Dingen [48]).

Also scheint Anaxagoras der Intelligenz nur den Anfang der Bewegung in der Welt beige-

δ' Αναξαγοραν προειπειν, ως των κατα τον ουρανον ενδεδεμενων σωματων, γενομενα τινος ολισθηματος η σαλα, ριψις εσαι και πτωσις ἑνος αποῤῥαγεντος. ειναι δε και των αςρων ἑκαςον ουκ εν ᾗ πεφυκε (πεφυκε), λιθωδη γαρ οντα και βαρεα, λαμπειν μεν αντερεισει και περικλασει τα αιθερος, ἑλκεςθαι δε ὑπο βιας σφιγγομενον (σφιγγομενα) δινῃ και τονῳ της περιφορας, ὡς πα και το πρωτον εκρατηθη μη πεσειν δευρο, των ψυχρων και βαρεων αποκρινομενων τα παντος. Die Sonne, sagte er, sey μυδρος διαπυρος. Diogenes Laert. II, §. 8, worunter die Ausleger bald einen glühenden Stein, bald einen feurigen Klumpen oder eine Feuerkugel verstehen. Die erste Erklärung stimmt mit andern Sätzen der Anaxagorischen Naturlehre überein, und wird durch die meisten Zeugnisse der Alten bestätiget. Man sehe z. B. Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 7. Plato Apologia Socrat. c. 14, und vergleiche Bayle Dict. Anaxagore Not. B.

48) Diogenes Laert II, §. 9. ζωα γενεςθαι εξ ὑγρα και θερμα και γεωδας· ὑςερον δε, εξ αλληλων. Theophrastus Historia Plantar. III, c. 2. Αναξαγορας μεν τον αερα παντων φασκων εχειν σπερματα και ταυτα συγκαταφερομενα τῳ ὑδατι γενναν τα φυτα.

gelegt, und durch die Bewegung, durch bloßen Naturmechanismus, bei dem selbst der Zufall nicht ausgeschlossen war, ohne weitere Mitwirkung der Intelligenz die Entstehung der übrigen Naturwesen erklärt zu haben. Denn wenn er weder bei den Sternen noch bei den organisirten Wesen, deren Erscheinungen am ersten den Forscher verleiten konnten, zu übersinnlichen Kräften seine Zuflucht zu nehmen, die Intelligenz als bildende Ursache annahm, so darf man das noch weit weniger bei andern Dingen erwarten. Die Bewegung der Sterne war die am ersten und stärksten in die Augen fallende Regelmäßigkeit in der Welt, und diese leitete auch Anaxagoras von einer Intelligenz her, so wie sie ihn auch zuerst darauf geführt hatte.

XIII.) Aber Anaxagoras behauptete auch, daß die Intelligenz alle Dinge durchdringe, und sie bestimme [49]). Dieses muß noch näher untersucht werden. Die Intelligenz hat in diesem Systeme einen doppelten Character; sie ist nehmlich die allgemeine erste Bewegkraft, und zweitens erkennendes Wesen [50]). Da alle Materie ursprünglich träge und ohne eigne Bewegkraft ist, so ist eine Kraft erforderlich, welche sie in Bewegung setzt. Dieses wirkt nun die Intelligenz. Wahrscheinlich aber leitet er nicht allein die erste Bewegung, sondern auch die Fortdauer derselben von ihr ab. In dieser Rücksicht also muß sie alle Dinge durchdringen. Zweitens als erkennendes Wesen ist die Intelligenz das Princip aller Empfindung und Vorstellung in der Welt, welches in allen lebenden Wesen

49) Plato Cratylus. S. 290. (Man sehe Anmerk. 44).

50) Aristoteles de anima I. c. 2. αποδιδωσι δ'αμφω τῃ αυτῃ αρχῃ το τε γινωσκειν και το κινειν.

wirkt, und die Ursache aller ihrer animalischen und geistigen Aeusserungen ist. Nach Anaxagoras System ist es nur eine Seele, ein Geist, der sich gleichsam in alle lebende Wesen ergossen und vertheilt hat. Hier ist also auch wieder eine Art von Durchdringung, aber wahrscheinlich von anderer Art, als die Durchdringung unbelebter Wesen [51]).

Indessen unterschied Anaxagoras hier zuweilen zwischen den Erscheinungen der Animalität und der Vernunft; er nennte das Princip jener Seele (ψυχη) das Princip dieser νȣς im engern Sinne. Zuweilen aber machte er keinen Unterschied zwischen beiden. Denn Anaxagoras scheint sich mehr mit der Aussenwelt als mit der geistigen Natur des Menschen beschäftiget zu haben. Daher waren seine Begriffe uber die Seelenkräfte noch verworren. Aristoteles macht hier die Einwendung: es sey unmöglich, daß in allen Thieren, ja in allen Menschen ein und dasselbe Princip des Vorstellens wirken könne. Denn wie sollte denn der Unterschied, der in Ansehung der geistigen Fähigkeiten unter den Menschen statt findet, und der Mangel der Vernunft bei den Thieren erklärt werden. Allein er hat dabey vergessen, daß Anaxagoras nach seiner eignen Bemerkung den Vorzug des Menschen in Rücksicht

51) Aristotel. de anima I, c. 2. Αναξαγορας δε ἡττον διασαφει περι αυτων. Πολλαχȣ μεν γαρ το αιτιον τȣ καλως και ορθως τον νȣν λεγει. ἑτερωθι δε τον νȣν ειναι τον αυτον τῃ ψυχῃ· εν απασι γαρ ὑπαρχειν αυτον τοις ζωοις και μεγαλοις και μικροις, και τιμιοις και ατιμωτεροις. Anaxagoras drückte sich selbst daruber so aus: ὁσα γε ψυχην εχει και μειζω και ελαττω, παντων νȣς κρατει. Simplicius in Physica Arist. S. 33 b.

sicht seines Verstandes aus seiner äußern Organisation, nehmlich daraus erklare, daß er Hände habe [52]. Und dieses ist consequent gedacht. Denn wenn es eine und dieselbe Kraft ist, durch welche Menschen und Thiere denken, so muß die größere Verstandesfähigkeit der einen in einem äußern Umstande liegen. Uebrigens behauptete auch Anaxagoras, daß ein größerer und kleinerer Verstand der Qualität nach nichts Verschiedenes sey [53].

XIV. Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich das Resultat, daß Anaxagoras, so sehr er auch anfänglich die Intelligenz als ein außerweltliches Wesen betrachtet, sie doch zuletzt mit in das Weltganze hinein ziehet. Sie ist die einzige thätige Kraft des Ganzen und die Seele der Welt, in und durch welche alles lebet, empfindet und denket. Sie durchdringt alle Theile, und sie bewohnt gleichsam theilweise die organisirten Körper, welche durch sie belebt werden. Sie ist also ein constitutiver Theil des Weltalls.

Daher stehet die Intelligenz in einem realen Verhältniß der Welt, und so lange diese fortdauert, kann dieses nicht aufhören, weil sie die wir-

52) Aristoteles de anima I, c. 2. de partibus animalium IV, c. 10. Αναξαγορας μεν ουν Φησι δια το χειρας εχειν Φρονιμωτατον ειναι των ζωων τον ανθρωπον. Wenn Plutarchus de decretis Philosoph. V, c. 20 sagt: Αναξαγορας παντα τα ζωα λογον εχειν τον ενεργητικον, τον δ' οιονει νουν μη εχειν τον παθητικον, τον λεγομενον τε νου ερμηνεα, so ist wohl etwas Wahres darin, aber durch die Terminologie der Aristotelischen Philosophie entstellt.

53) Symplicius in Physica Aristot. S. 33 b. νους δε πας ὁμοιος εστι και ὁ μειζων και ὁ ελασσων.

wirkt, und die Ursache aller ihrer animalischen und geistigen Aeusserungen ist. Nach Anaxagoras System ist es nur eine Seele, ein Geist, der sich gleichsam in alle lebende Wesen ergossen und vertheilt hat. Hier ist also auch wieder eine Art von Durchdringung, aber wahrscheinlich von anderer Art, als die Durchdringung unbelebter Wesen [51].

Indessen unterschied Anaxagoras hier zuweilen zwischen den Erscheinungen der Animalität und der Vernunft; er nennte das Princip jener Seele (ψυχη) das Princip dieser νȣς im engern Sinne. Zuweilen aber machte er keinen Unterschied zwischen beiden. Denn Anaxagoras scheint sich mehr mit der Aussenwelt als mit der geistigen Natur des Menschen beschäftiget zu haben. Daher waren seine Begriffe uber die Seelenkräfte noch verworren. Aristoteles macht hier die Einwendung: es sey unmöglich, daß in allen Thieren, ja in allen Menschen ein und dasselbe Princip des Vorstellens wirken könne. Denn wie sollte denn der Unterschied, der in Ansehung der geistigen Fähigkeiten unter den Menschen statt findet, und der Mangel der Vernunft bei den Thieren erklärt werden. Allein er hat dabey vergessen, daß Anaxagoras nach seiner eignen Bemerkung den Vorzug des Menschen in Rücksicht

51) Aristotel. de anima I, c. 2. Αναξαγορας δε ἡττον διασαφει περι αυτων. Πολλαχȣ μεν γαρ το αιτιον τȣ καλως και ορθως τον νȣν λεγει. ἑτερωθι δε τον νȣν ειναι τον αυτον τῃ ψυχῃ· εν απασι γαρ ὑπαρχειν αυτον τοις ζωοις και μεγαλοις και μικροις, και τημιοις και ατιμωτεροις. Anaxagoras drückte sich selbst daruber so aus: ὁσα γε ψυχην εχει και μειζω και ελαττω, παντων νȣς κρατει. Simplicius in Physica Arist. S. 33 b.

sicht seines Verstandes aus seiner äußern Organisation, nehmlich daraus erklare, daß er **Hände habe**[52]. Und dieses ist consequent gedacht. Denn wenn es eine und dieselbe Kraft ist, durch welche Menschen und Thiere denken, so muß die größere Verstandesfähigkeit der einen in einem äußern Umstande liegen. Uebrigens behauptete auch Anaxagoras, daß ein größerer und kleinerer Verstand der Qualität nach nichts Verschiedenes sey[53].

XIV. Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich das Resultat, daß **Anaxagoras**, so sehr er auch anfänglich die Intelligenz als ein **außerweltliches** Wesen betrachtet, sie doch zuletzt **mit in das Weltganze hinein ziehet**. Sie ist die einzige thätige Kraft des Ganzen und die Seele der Welt, in und durch welche alles lebet, empfindet und denket. Sie durchdringt alle Theile, und sie bewohnt gleichsam theilweise die organisirten Körper, welche durch sie belebt werden. Sie ist also ein constitutiver Theil des Weltalls.

Daher stehet die Intelligenz in einem **realen Verhältniß** der Welt, und so lange diese fortdauert, kann dieses nicht aufhören, weil sie die wir-

52) Aristoteles de anima l, c. 2. de partibus animalium IV, c. 10. Αναξαγορας μεν ουν φησι δια το χειρας εχειν φρονιμωτατον ειναι των ζωων τον ανθρωπον. Wenn Plutarchus de decretis Philosoph. V, c. 20 sagt: Αναξαγορας παντα τα ζωα λογον εχειν τον ενεργητικον, τον δ' οιονει νουν μη εχειν τον παθητικον, τον λεγομενον του νου ερμηνεα, so ist wohl etwas Wahres darin, aber durch die Terminologie der Aristotelischen Philosophie entstellt.

53) Symplicius in Physicâ Aristot. S. 33 b. νους δε πας ὁμοιος εστι και ὁ μειζων και ὁ ελασσων.

lende Kraft derselben ist. Man kann daher in einem gewissen Sinne sagen, daß die Erhaltung der Welt von der Intelligenz abhängt [64]).

XV. Uebrigens war Anaxagoras mehr Physiker als Metaphysiker. Daher braucht er selbst die Intelligenz als ein Naturwesen, zur Erklärung der Erscheinungen, und zwar nur dann, wenn er keinen andern Erklärungsgrund weiß. Dieses ist ihm von ältern Philosophen zum Tadel gemacht worden. „Ich freute mich, sagt Plato, als ich im Anaxagoras las, die Vernunft sey die Welt bildende Ursache; denn ich erwartete, er werde nun zeigen, wie die Intelligenz alles nach Ideen und Zwecken auf das beste eingerichtet habe, und darin den letzten Grund von allem, was ist, suchen. Allein wie sehr fand ich mich hernach getäuscht, als ich sahe, daß er von der Idee einer Intelligenz keinen Gebrauch mache, noch aus ihrer Causalität irgend eine Einrichtung der Welt ableite, sondern vielmehr alles durch den Aether, die Luft, das Wasser und alle andere materielle Dinge entstehen lasse“ [65]). Auch Aristoteles tritt diesem Tadel bei. „Die Intelligenz, sagt er, ist dem Anaxagoras nur eine Maschine, der er sich wie die Schauspieldichter

64) Aristoteles Physicor. III. c. 4. ου ταυτης αρχη, αλλ' αυτη των αλλων ειναι δοκει, και περιεχειν απαντα και παντα κυβερναν, ὡς φασιν ὁσοι μη ποιεσι παρα το απειρον αλλας αιτιας, οἱον νεν η φιλιαν, και τετο ειναι το θειον.

65) Plato Phaedone c. 46 προιων και αναγιγνωσκων, ὁρω ανδρα νῳ ἐδεν χρωμενον, ἐδε τινας αιτιας επαιτιωμενον, εις το διακοσμειν τα πραγματα, αερας δε και αιθερας και ὑδατα αιτιωμενον, και αλλα πολλα και ατοπα.

dichter zur Weltbildung bedient. Nur dann, wenn er keinen Grund entdecken kann, warum dieses oder jenes nothwendig so, und durch welche Natursache es ist, dann muß sie ihn aus der Verlegenheit reißen. Außerdem läßt er alles übrige ohne ihre Mitwirkung entstehen [56]). Allein diesen Tadel verdient Anaxagoras nur als Metaphysiker, wenn er von allem, was ist, den letzten Grund, der nothwendig außer der Erfahrungswelt liegen muß, hätte erklären wollen, und doch meistentheils dazu materielle Ursachen gebraucht hätte, nicht aber als Physiker, der als solcher die Natur aus Natur erklären, und alles Uebersinnliche entfernen muß. Es ist nicht zu vermuthen, daß er die erhabene Idee von einer Intelligenz rein aufgefaßt hatte, wie sie Plato sich dachte, und dieser schiebt ihm unvermerkt seinen eignen Gesichtspunkt unter, alles aus Ideen erklären zu wollen. Daß er diesen nicht hatte, siehet man daraus, daß er selbst die Intelligenz zu einem Naturwesen macht. Und darin liegt der Hauptfehler seines Systems. Die ältern Philosophen hatten die Welt durch bloße Naturkräfte entstehen laßen, ohne auf die Frage zu kommen: woher diese gekommen, und wodurch sie in Bewegung gesetzt worden, oder wie aus dem chaotischen Zustande des Ganzen ein geordnetes System entstehen könne. Anaxagoras wurde diese Lücke gewahr, und sahe die Nothwendigkeit einer verständigen Ursache ein. Allein er läßt dieses nur gleich einem andern Naturwesen mechanisch in dem Raume wirken, wodurch die Intelli-

 genz

56) Aristoteles Metaphysicor. I. c. 4. Αναξαγορας δε γαρ μηχανη χρηται τῳ νῳ προς την κοσμοποιιαν, και όταν απορηση, δια τιν' αιτιαν εξ αναγκης εςι, τοτε ἑλκει αυτο (αυτον) εν δε τοις αλλοις παντα μαλλον αιτιαται των γινομενων η νȣν.

genz wieder zu einem Theile des Weltganzen gemacht wird. Eine außerweltliche Intelligenz, die dennoch auf die Welt wirken soll, ist für den Verstand zu groß, und eine Intelligenz, die nach Naturgesetzen wirket, die sie erst bestimmen soll, für die Vernunft zu klein. Diese letzte Vorstellungsart wählte Anaxagoras, da er das Entstehen der Welt erklären wollte, ohne wirklich etwas dadurch erklären zu können, weil er die Grenzen des menschlichen Verstandes überschritten hatte.

XVI. Gleich den übrigen Philosophen leitete Anaxagoras aus seinem System einige die Wahrheit und Realität der Erkenntniß betreffende Folgerungen ab. Durch die Eleaten waren zuerst vornehmlich Zweifel über die Wahrheit der empirischen Erkenntniß erhoben worden. Wenn die Gegenstände der Wahrnehmung Dinge an sich wären, sagte Melissus, so müßte alles, was an ihnen wahrgenommen wird, unveränderlich seyn. (1 Hauptst. 4 Absch. S. 186.) Dagegen aber streitet die Erfahrung, denn ein und derselbe Gegenstand bringt entgegengesetzte Empfindungen und Vorstellungen hervor. Alle folgenden Denker hatten auf diese Schwierigkeit Rücksicht genommen, ohne sie auflösen zu können. Heraclit sagte: einem Gegenstande der Wahrnehmung könnten, vermöge seiner veränderlichen Natur, entgegengesetzte Prädicate zukommen. Democrit erklärte sie dagegen für etwas Subjectives, welches in dem Objecte gar nicht vorhanden sey. Anaxagoras wählte wieder den ersten Weg, doch mit einigen Abweichungen, welche in seinem Systeme gegründet sind.

Da alle materiellen Stoffe, welche das Wesen der Dinge ausmachen, in jedem Objecte der Wahrnehmung vorkommen, daß jeder Theil ein kleines Universum ist, die Sinne aber nicht fein genug sind, um die einfachen Stoffe zu empfinden, sondern nur Aggregate von einarti-

artigen wahrnehmen können, so folgt daraus, daß die Sinne nicht die Dinge, wie sie an sich beschaffen sind, erkennen können. Er bestätigte diese Behauptung noch überdies mit folgenden Instanzen. Wenn man von zwei Färbestoffen, z. B. Weiß und Schwarz, von dem einen in das andere tropfenweis etwas weniges schüttet, so müssen natürlich mit jedem Tropfen Veränderungen, gewisse Nüanen der Farbe entstehen. Allein ob diese gleich wirklich vorhanden sind, so nimmt sie doch das Gesicht nicht wahr [57]). Der Schnee erscheint dem Auge weiß, und doch ist seine Farbe schwarz, denn er ist nichts als gefrornes Wasser, welches diese Farbe hat [58]).

Ungeachtet der Unvollkommenheit der Sinne behauptete er doch nicht, wie Democrit, daß die sinnlichen Vorstellungen bloße subiective Realität haben, wenn sie auch mit einander nicht übereinstimmen. Denn wegen der mannichfaltigen eingemisch-

57) Sextus Empiricus advers. Mathematic. VII. §. 90. ενϑεν ὁ μεν Φυσικωτατος Αναξαγορας ὡς ασϑενεις διαβαλλων τας αισϑησεις, ὑπο αφαυροτητος αυτων Φησι, ε δυνατοι εσμεν κρινειν τ'αληϑες, τιϑησι δε πιστιν αυτων της απιστιας την παρα μικρον των χρωματων εξαλλαγην. ει γαρ δυο λαβοιμεν χρωματα μελαν και λευκον, ειτα εκ ϑατερε εις ϑατερον κατα σταγονα παρεκχεοιμεν, ε δυνησεται ἡ οψις διακρινειν τας παρα μικρον μεταβολας, καιπερ προς την Φυσιν ὑποκειμενας.

58) Sextus Empiric. Hytotyp. Pyrrhon. 1. §. 33. Cic. Academ. Quaest. IV, c. 23. 31. Aber offenbar übertrieben ist, was Cicero in der letzten Stelle hinzufügt: sed sibi quia sciret, aquam nigram esse, unde illa concreta esset, albam ipsam esse ne videri quidem.

mischten Stoffe können von einem und demselben Gegenstande auch verschiedene Vorstellungen entstehen, die auf objectiven Gründen beruhen. Die Dinge sind für jeden das, was und wie er sich dieselben vorstellet [59]). Dieses ist also ein Mittelweg zwischen Heraclits und Democrits Behauptung.

Dennoch ist aber nicht wahrscheinlich, daß er nur die Sinnlichkeit allein für das Erkenntnißvermögen gehalten habe; er mußte vielmehr der Vernunft nach seinem System ein höheres Vermögen zuschreiben. Die Feinheit, welche er den Sinnen absprach, konnte nicht dem Denkvermögen fehlen, da dieses ein Ausfluß der höchsten Intelligenz ist. Aus dem Grunde ist auch die Angabe des Diotimus beim Sextus nicht sehr wahrscheinlich, daß Anaxagoras die Erscheinungen für die Erkenntnißgründe des Unbekannten, Nichtsinnlichen gehalten habe. Wir haben oben (7 Abschnitt S. 290.) unsere Bedenklichkeit dagegen geäußert. Und Sextus entkräftet selbst dieses Zeugniß, wenn er an einem andern Orte versichert, Anaxagoras habe die Vernunft für das allgemeine Kriterium und gesetzgebende Vermögen der Erkenntniß gehalten [60]).

Allein wie konnte er das Recht der Vernunft, über die Wahrheit der Erkenntniß zu entscheiden, anerkennen, wenn er gleichwohl behauptete, daß zwischen jedem

59) Aristoteles Metaphys. IV, c. 5. Αναξαγορα δε και αποφθεγμα μνημονευεται προς τινων έταιρων τινος, ότι τοιαυτα αυτοις εςαι τα οντα, όια αν ύπολαβωσι.

60) Sexus Empiricus adversus Mathematic. VII. §. 91. ώςε ὁ μεν Αναξαγορας κοινως τον λογον εφη κριτηριον ειναι.

jedem Satz und Gegensatz noch ein Mittleres gebe, und dadurch den Grundsatz aller Wahrheit, den Satz des Widerspruchs zu leugnen scheint [61]. Diese Folgerung würde richtig seyn, wenn er das von bloßen logischen Sätzen ausgesagt hätte, wo bloß ihre Form in Betrachtung kommt. Allein Anaxagoras hatte sich zu dieser Abstraction noch nicht erhoben, und bezog diesen Ausspruch nicht auf die Form des Denkens sondern auf die Materie des Erkennens. Aristoteles giebt an einer andern Stelle deutlich genug den Sinn und den Grund jener Behauptung an, der sich auch gar nicht verkennen läßt. Da jedes Ding aus allen Elementarstoffen zusammen gesetzt ist, so kann ihm kein Prädicat ausschließend beigelegt, aber auch nicht verneinet werden. Man kann nicht sagen, daß ein Körper Feuer, auch nicht daß er nicht Feuer sey, denn er besteht auch noch aus andern Stoffen. Wenn etwas gemischt wird, so ist das Gemisch weder gut, noch nicht gut. Denn es kann auch noch ein drittes geben. Freilich folgt daraus, daß sich von einem materiellen Dinge diese Einschränkung erfodert schon das angeführte Beispiel) nichts bestimmtes erkennen läßt; ob Anaxagoras aber selbst diese Folgerung eingesehen, ob er den Satz aufgestellt habe: Alles Wissen

61) Aristoteles Metaphysic. IV, c. 7. εοικε δ' ὁ μεν Ηρακλειτε λογος, λεγων παντα ειναι και μη ειναι, ἁπαντα αληθη ποιειν. ὁ δ' Αναξαγορε, ειναι τι μεταξυ της αντιφασεως, ὡςε παντα ψευδη. ὁταν γαρ μιχθη, ετε αγαθον ετε ουκ αγαθον το μιγμα, ὡςε ουδεν ειπειν αληθες. c. 5. ει ουν μη ενδεχεται γενεσθαι το μη ον, προυπηρχεν ὁμοιως το πραγμα αμφω ον, ὡςπερ και Αναξαγορας μεμιχθαι παν εν παντι φησι.

sen sey unmöglich, wie Cicero sagt [62]), muß dahin gestellt bleiben.

Neunter Abschnitt.

Philosopheme des Diogenes von Apollonia und Archelaus.

Diese beiden Männer waren zwar keine Erfinder irgend eines neuen Systems, irgend einer neuen Aussicht für die Philosophie, sie benutzten vielmehr nur die Philosopheme ihrer Vorgänger und verließen nicht den von ihnen gebahnten Weg. Indessen verfuhren sie dabei doch als Selbstdenker und stellten das materialistische System der Jonier deutlicher und bestimmter auf. Daher verdienen sie auch hier eine Stelle, insofern durch die Vergleichung ihrer Philosophemen mit den ältern die Fortschritte der räsonnirenden Vernunft am Ende der ersten Epoche deutlicher in die Augen fallen.

Diogenes von Apollonia (einer Stadt in Kreta nach Stephanus Byzantinus) war ein Zeitgenoß des Anaxagoras und Schüler des Anaximenes, von dessen übrigen Lebensumständen nichts weiter bekannt ist, außer daß er sich auch in Athen aufgehalten hat, und so wie Anaxagoras verfolgt wurde [1]).

Viel

62) Cicero Academicar. Quaestion. I, c. 13.

1) Diogenes Laertius IX, §. 57.

Vielleicht war er, wie dieser, ein Freund des Pericles, und seine Verfolgung hatte wahrscheinlich dieselbe Quelle. Er schrieb ein Buch von der Natur, und über die Lufterscheinungen, worinnen er auch von dem Urstoff der Welt und von der Natur des Menschen seine Gedanken entwickelte. In dem ersten polemisirte er auch gegen ältere Philosophen [2]). Diogenes führt den Anfang von einer Schrift an, der für seinen philosophischen Geist und für sein Streben nach Gründlichkeit und Verständlichkeit ein rühmliches Zeugniß ablegt. Bei jeder Belehrung muß man, sagt er, von einem unbezweifelt gewissen Satz ausgehen, und der Vortrag muß Simplicität und Würde haben [3]). Simplicius hat uns durch ein Fragment seiner Schrift von der Natur einige Gedanken von dem ersten Grundsatze der Philosophie erhalten, die wir nachher anführen werden.

Im Ganzen hatte Diogenes das System seines Lehrers, des Anaximenes, angenommen, aber er hatte es deutlicher entwickelt und auf Gründe zurückzuführen gesucht. Daher unterschied er deutlicher den Grundstoff und die Grundkraft, ob er gleich beide in einem Wesen vereinigte; auch fühlte er dringender

das

2) Simplicius in Physica Aristotelis S. 32 b. ὡς αυτος εν τῳ περι Φυσεως εμνησθη και προς Φυσιολογες αντειρηκεναι λεγων, ὡς καλει και αυτος σοφιϛας, και (περι) μετεωρολογιας γεγραφεναι, εν ῃ και λεγει περι της αρχης ειρηκεναι και μεντοι και περι ανθρωπε Φυσεως.

3) Diogenes Laert. VI, §. 81. IX, §. 57. λογε παντος αρχομενον, δοκει μοι χρεων ειναι την αρχην αναμφισβητον παρεχεσθαι· την δε ἑρμηνειαν ἁπλην και σεμνην.

das Bedürfniß einer verständigen Ursache; nur erhob er sich nicht zur Idee einer absoluten Ursache, sondern dachte sich dieselbe gebunden an die unendliche Luft, mit welcher sie alles durchdringt. Die Gründe dieses Materialismus entwickelt er bestimmter. Einige Anaxagorische Sätze sind hier und da eingewebt. Die Hauptsätze seiner Philosophie sind folgende, so weit wir sie aus den wenigen Fragmenten seiner Schriften kennen.

I. Außer dem Grundsatz, aus Nichts wird Nichts, den er mit allen Philosophen dieser Zeit gemein hat, stellte er folgenden ihm eigenthümlichen Grundsatz auf: Alle Dinge in der Welt müssen ihrem Wesen nach einartig seyn. Sie könnten schon nicht ein Ganzes ausmachen, wenn sie nicht ein und dasselbe Wesen hätten, zu dem nur noch neue Bestimmungen hinzukommen können. Denn ohne Gemeinschaft eines und desselben Wesens könnte keine Verbindung, kein Zusammenhang unter den einzelnen Theilen der Welt statt finden, keines könnte auf das andere wohlthätig, oder schädlich wirken. Aus der Erde könnte keine Pflanze, kein Thier, noch sonst etwas hervorwachsen, wenn das Erzeugte nicht mit dem Erzeugenden einerlei Wesen hätte [4]. Ungeachtet alles Bestrebens nach Deut-

lich-

4) Diogenes Laertius IX, §. 57. Simplicius in Physica Aristotelis S. 31 b. εμοι δε δοκει το μεν ξυμπαν ειπειν παντα τα οντα, απο του αυτου ετεροιουσθαι και το αυτο ειναι. και τουτο ευδηλον, ει γαρ τα εν τωδε τω κοσμω ενοντα νυν, γη και ὑδωρ και τ' αλλα, ὁσα φαινεται εν τωδε τω κοσμω εοντα, ει τουτων τι ην το ἑτερον, του ἑτερου ἑτερον ον τη ιδια φυσει, και μη το αυτο εον μετεπιπτε πολλαχως και ἡτεροιουτο, ουδαμη ουτε μισγεσθαι αλληλοις ηδυνατο, ουτε ωφελησις τω ετερω ουτε βλαβη· ουδ' αν ουτε φυτον

ου

lichkeit ist der Beweis des Grundsatzes doch nicht deutlich entwickelt. Die Vernunft suchte einen Grund, um das Kausalverhältniß und die Veränderungen der Dinge zu begreifen. So lange sie die Dinge an sich von den Erscheinungen nicht unterschied, mußte sie sich nothwendig in dem Aufsuchen dieser Gründe täuschen. Diogenes glaubte ihn in der Identität des Wesens gefunden zu haben. Allein ob gleichartige oder ungleichartige Wesen verändert werden, oder auf einander wirken, so ist doch die Möglichkeit davon eben so sehr unbegreiflich. Nur die Einbildungskraft gewinnt dabei eine Möglichkeit mehr, sich alle Veränderungen als Gradationen, als Entfernungen und Annäherungen von und zu einem Puncte zu denken. — Eine ähnliche Behauptung kam schon oben in Democrits System vor (siebenter Abschnitt N. V.)

II. Alle Dinge in der Welt sind also aus einem und demselben Wesen entsprungen, und kehren in dasselbe zurück. Alle ihre Veränderungen sind nur Modificationen desselben Wesens, durch welche ein Ding zwar etwas anders ist als ein anderes, aber doch noch immer einerlei Natur mit demselben hat [b]).

III. Der Grundstoff aller Dinge ist die Luft. Dieser Satz war von Anaximenes angenommen. Aber wahrscheinlich hatte er neue Gründe für denselben entwickelt, welche uns nicht mehr bekannt sind. Ein Grund lag wohl darin, daß diese Materie sich auf mannichfaltigere Art modificirt gedenken läßt.

εκ της γης φυναι, ουτε ζωον ουτε αλλο γενεσθαι ουδεν, ει μη ουτω συνιςατο, ωςε ταυτο ειναι.

b) Simplicius in Physica Arist. l. c. αλλα παντα ταυτα εκ του αυτου ἑτεροιουμενα αλλοτε αλλοια γινεται, και εις το αυτο αναχωρει.

läßt. Sie kann in unendlichen Graden dichter und dünner, wärmer und kalter, trockner und feuchter, ruhig und bewegt seyn. Es läßt sich daher denken, wie aus einem und demselben Stoffe unendlich viele Dinge entstehen, und in denselben wieder zurückkehren [6]).

IV. Die Luft muß aber mit vieler Denkkraft angefüllt seyn. Dieses schließt er daraus, weil sie sonst nicht so vertheilt seyn könnte, um das Maaß und die Grenzen aller übrigen Dinge, des Tages und der Nacht, des Sommers und des Winters, des Regens und des Windes zu bestimmen; und überhaupt aus der vollkommensten Einrichtung des Ganzen [7]). Hier ist der Einfluß des Anaxagoräischen Zeitalters unverkennbar.

V. Die Luft ist die Quelle alles Lebens und Denkens. Denn der Mensch und alle beseelte Wesen leben nur dadurch, daß sie Luft athmen. Ihre Seele, ihre Denkkraft ist nichts als die Luft, die wär-
mer

6) Diogenes Laertius IX. §. 57. στοιχειον ειναι τον αερα. Simplicius in Physica Aristot. l. c. S. 33. μετεχει δε ουδε έν όμοιως το ετερον τῳ έτερῳ, αλλα πολλοι τροποι και αυτου του αερος και της νοησιος εισιν· εστι γαρ πολυτροπος και θερμοτερος και ψυχροτερος, και ξηροτερος και ύγροτερος και στασιμωτερος και οξυτερην κινησιν εχων, και αλλαι πολλαι έτεροιωσιες ενεισι και ήδονης και χροιης απειροι.

7) Simplicius in Physica Aristotelis S. 32 b.) εφεξης δε δειξας, ότι εστιν εν τῃ αρχῃ ταυτῃ νοησις πολλη, ου γαρ αν, φησιν, ούτω δεδασθαι οιον τε ην ανευ νοησιος, ώστε παντων μετρα εχειν χειμωνος τε και θερους, και νυκτος και ήμερας, και ύετων και ανεμων και ευδιων· και τα αλλα ει τις βουλεται εννοεισθαι, εύρισκοι αν ούτω διακειμενα, ώς ανυστον καλλιστα.

mer ist, als die äußere uns umgebende, und kälter als die Sonnenluft. Mit dem Athemholen hört das Leben und das Denken auf. — Da die Luft so vieler Modificationen fähig ist, so läßt es sich begreifen, wie es so mannichfaltige belebte Wesen geben kann, die an Gestalt, Lebensart und Vorstellungsweise alle von einander verschieden sind, ungeachtet ihnen allen einerlei Wesen zum Grunde liegt, durch welches sie alle leben, sehen, hören, und denken [8]). Das Denken erklärte er durch den Umlauf der Luft mit dem Blute in den Adern. Der Hauptsitz der Seele ist in der mit Luft angefüllten Brusthöhle [9]). Wie er die äußern Empfindungen seiner Hypo-

8) Simplicius in Physica Arist. l. c. ετι δε προς τουτοις και ταδε μεγαλα σημεια. ανθρωπος γαρ και τα αλλα ζωα αναπνεοντα ζωει τῳ αερι· και τουτο αυτοις και ψυχη εστι και νοησις; ὡς δεδηλωται εν τηδε τη συγγραφη εμφανως. και εαν τουτο απαλλαχθη, αποθνησκει και ἡ νοησις απολειπει. — και παντων των ζωων δε ἡ ψυχη το αυτο εστιν, αηρ θερμοτερος μεν του εξω εν ῳ εσμεν, του μεντοι παρα τῳ ἡλιῳ πολλον ψυχροτερος. ὁμοιον δε τουτο το θερμον ουδενος των ζωων εστιν. επει ουδε των ανθρωπων αλληλοις, αλλα διαφερει μεγα μεν ου, αλλ᾽ ὡστε παραπλησια ειναι, ου μεντοι ατρεκεως γε ὁμοιον γε ον, — ατε ουν πολυτροπου ενουσης της ἑτεροιωσιος, πολυτροπα και τα ζωα και πολλα, και ουτε ιδεαν αλληλοις εοικοτα ουτε διαιταν, ουτε νοησιν, ὑπο του πληθους των ἑτεροιωσιων. ὁμως δε παντα τῳ αυτῳ και ζῃ και ὁρᾳ και ακουει και την αλλην νοησιν εχει ὑπο του αυτου παντα;

9) Simplicius in Physica Aristotel. S. 33. εφεξης δεικνυσιν, οτι — νοησεις γινονται, του αερος συν τῳ αἱματι το ὁλον σωμα καταλαμβανοντος δια των φλεβων. Plutarchus Decret. Philosoph. IV, c. 5.

these gemäß erklärte, läßt sich leicht denken. Plutarchus hat etwas davon erhalten, nehmlich die Entstehungsart der Gehör und Geschmacksempfindungen; die letztere ist nicht sehr deutlich [10]). Auch der Saame der Thiere ist ein luftartiges Wesen [11])?

VI. Die Luft wirkt überhaupt in allem und alles; durchdringt alles; ordnet und regieret alles [12]).

Die Luft ist also nicht allein der Grundstoff des Universums, sondern auch die Grundkraft, das denkende wirkende Princip der Welt. Als Grundwesen, aus dem alle Dinge bestehen, kommt ihm Erkenntnißkraft zu; als das dünnste feinste Wesen, besitzt es Bewegkraft [13]).

Ei

Διογενης (το της ψυχης ἡγεμονικον τιθησι) εν τῃ αρτηριακῃ κοιλιᾳ της καρδιας, ἡτις εϛι πνευματικη.

10) Plutarchus Decret. Philos. IV, c. 16. 18.

11) Simplicius l. c.

12) Simplicius l. c. καὶ μοι δοκει το την νοησιν εχον ειναι ὁ αηρ καλȣμενος ὑπο των ανθρωπων, και ὑπο τȣτȣ παντας (παντα) κυβερνασθαι και παντων κρατειν. απο γαρ μοι τȣτȣ δοκει εθος ειναι και επι παν αφιχθαι, και παντα διατιθεναι, και εν παντι ενειναι; και εϛι μηδε ἑν ὁ τι μη μετεχει τȣτȣ.

13) Aristoteles de anima I. c. 2. Διογενης δ' ὡσπερ και ἑτεροι τινες, αερα τȣτον οιηθεις παντων λεπτομερεϛατον ειναι και αρχην, και δια τȣτο γινωσκειν τε και κινειν την ψυχην, ἡ μεν πρωτον εϛι και εκ τȣτȣ τα λοιπα, γινωσκειν, ἡ δε λεπτοτατον, κινητικον ειναι!

Es ist ein merkwürdiger Umstand, daß Diogenes nicht Anaxagoras Idee einer außerweltlichen Intelligenz benutzt hat. Denn die Luft ist in seinem System nicht etwa das Vehikel der Denkkraft, sondern die Denkkraft selbst. Allein der menschliche Verstand war noch so wenig an reine Begriffe gewöhnt, daß selbst Anaxagoras, um diese Idee festzuhalten, ihm gleichsam ein materielles Substrat, den Aether zugeben mußte. Auch sein Schüler Archelaus verfolgte jene leise Ahndung nicht weiter, sondern ging wieder, wie Diogenes, zu dem Materialismus zurück.

Archelaus aus Milet oder nach andern aus Athen war der letzte Jonische Philosoph, der aber, so wie Anaxagoras, in Athen philosophirte [14]). Von seinen Lebensumständen ist fast gar nichts bekannt, und von seinen Philosophemen einzelne wenig zusammenstimmende Nachrichten vorhanden. Er nahm, wie Simplicius sagt, einerlei Principien mit dem Anaxagoras an, nämlich die Homoiomerien und die Intelligenz; aber in der Anwendung derselben zur Erklärung der Weltentstehung und der Naturerscheinungen suchte er seinen eignen Weg zu gehn [15]). Indessen stimmen weder mit der letz-

14) Diogenes Laertius II, §. 16. Archelaus habe, heißt es hier, zuerst die theoretische Philosophie aus Jonien nach Athen gebracht. Wie dieses mit der Geschichte des Anaxagoras zu vereinigen sey, darüber hat Bayle in seinem Wörterbuche (Archelaus Note A) scharfsinnige Bemerkungen beigebracht.

15) Simplicius in Physica Aristotelis S. 6b). και Αρχελαος ὁ αθηναιος, ᾧ και Σωκρατη συγγεγονεναι φασιν, Αναξαγορου γενομενῳ μαθητῃ, εν μεν τῃ γενεσει του κοσμου και τοις αλλοις πειραται τι φερειν ιδιον· τας αρχας δε τας αυτας διδωσι ὡσπερ Αναξαγορας.

ten noch mit der ersten Behauptung andere Zeugnisse überein. Denn nach Plutarchus war sein Princip die unendliche Luft, und ihre Verdünnung und Verdickung; durch die erstere erklärte er die Entstehung des Feuers, durch die zweite die Entstehung des Wassers [16]). Dieses nähert sich mehr dem System des Diogenes. Ferner sagt Stobäus: er habe die Luft und die Vernunft für Gott, aber die Vernunft nicht für die weltbildende oder vielmehr weltschaffende Kraft gehalten [17]). Der angebliche Origenes tritt ebenfalls dem Simplicius bei, und sagt: Archelaus habe in Ansehung des Chaos und der Principien eben so gedacht, als Anaxagoras; setzt aber gleich die Behauptung des Archelaus hinzu: in der Intelligenz (νω) sey ursprünglich eine Mischung vorhanden gewesen [18]). Alle diese angeführten Behauptungen, wenn sie ächt sind, stimmen dafür, daß Archelaus nicht mehr Diogenes als Anaxagoras System folgte. Dem Anaxagoras trat er darin bei, daß er ein Chaos annimmt, nicht die Luft für das Grundwesen der Dinge hält; dem Diogenes aber darin, daß er

16) Plutarchus Decret. Philosoph. I, c. 3. Αρχελαος Απολλοδωρε Αθηναιος αερα απειρον και την περι αυτον πυκνοτητα και μανωσιν· τετων δε το μεν ειναι πυρ, το δε ὑδωρ.

17) Stobaeus Eclog. Physic. S. 56. Αρχελαος και αερα και νεν τον θεον, ε μεντοι κοσμοποιον τον νεν.

18) Origenes Philosophumena c. 9. ὅτος εφη την μιξιν της ὑλης ὁμοιως Αναξαγορᾳ, τας τε αρχας ὡσαυτως. ὅτος δε τω νω ενυπαρχειν τι ευθεως μιγμα.

er die Luft zugleich als die Denkkraft des Universums betrachtet. Nur konnte er nicht behaupten, daß die Luft zugleich aus sich alles mache, weil schon in dem Chaos verschiedene Stoffe vorhanden waren; und dieses soll wahrscheinlich der Zusatz des Stobäus: die Vernunft aber sey nicht das weltschaffende Princip, bedeuten. Aus einigen andern Behauptungen darf man schließen, daß er nicht sowohl die Luft, als die in derselben enthaltene Wärme fur die Denkkraft oder überhaupt die Bewegkraft hielt. Denn nach dem Origenes meynte er, die Bewegung in der Welt habe damit begonnen, daß das Kälte und das Warme von einander geschieden worden; und das Warme sey das Bewegende, das Kalte das Bewegungslose [19]). Hieraus und aus Anaxagoras Satz, daß die unendliche Luft das Chaos umgebe, läßt sich die obige Behauptung von einer ursprünglichen Mischung in der Intelligenz aufklären.

Archelaus scheint mehr Physiker als Metaphysiker gewesen zu seyn. Daher hatte er auch vielleicht den Beinamen Φυσικος erhalten. Er verbreitete sich über die Naturerscheinungen, und suchte diese zu erklären, ohne auf Principien zurückzugehen. Seine physikalischen Sätze gehören nicht hieher; aber er scheint auch in diesen die Forschungen des Anaxagoras und Diogenes benutzt zu haben.

Diogenes berichtet, Archelaus habe auch über moralische und politische Gegenstände geschrieben, und führt von ihm die Behauptung an: der Unterschied zwischen gerechten und ungerechten, edlen und schändlichen Handlungen grun-

19) Origenes l. c. ειναι αρχας της κινησεως, αποκρινασθαι απ' αλληλων το θερμον και το ψυχρον, και το μεν θερμον κινεισθαι, το δε ψυχρον ηρεμει.

de sich nicht auf die Natur, sondern auf das Gesetz [20]). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Archelaus, was mehrere Sophisten um eben diese Zeit thaten, die moralische Beschaffenheit der Handlungen aus bürgerlichen Verfassungen und Gesetzen zu erklären suchte. Unterdessen ist freilich dieses Zeugniß des Diogenes, welches hier ganz isolirt stehet von keinem großen Gewicht, und es läßt die Gründe und den eigentlichen Sinn des Philosophen im Dunkeln.

Zehnter Abschnitt.

Geschichte der Sophisten.

Nach dem Persischen Kriege ging in dem politischen und moralischen Zustande Griechenlands eine große Veränderung vor. In mehreren Staaten wurde die aristokratische Verfassung in eine demokratische verwandelt. Athen und Lacedämon waren während desselben die mächtigsten Staaten, und traten gegen einander in das Verhältniß des Gleichgewichts. Aber bald nachher wuchs die Macht der Athenienser zu einer fürchterlichen Größe heran, welche die Freiheit aller kleinern Staaten bedrohete. Die Athenienser hatten zu dem glorreichen Ausgange dieses Krieges unstreitig das meiste beigetragen; aber sie waren es auch, welche die größten Vortheile dadurch gewonnen hatten und sie am besten zu ihrem

20) Diogenes Laertius II. §. 16. και το δικαιον ειναι και το αισχρον ου φυσει, αλλα νομῳ.

dem eignen Vortheil zu benutzen wußten. Eine aus dem Ruinen schöner aufgebauete und befestigte Stadt, ein neuer Hafen, eine ansehnliche Seemacht, ein ausgebreiteter Handel, eine größere circulirende Masse Geldes, welche theils aus der Beute der Perser theils aus den Kontributionen der Bundesgenossen nach Athen zusammenfloß, Ehre, Ruhm und vergrößertes Ansehen, das waren die wichtigen Vortheile, welche in kurzer Zeit errungen waren.

Die Folge von dem allen war einreißender Luxus, größere Verfeinerung, verbunden mit größerer Ausartung und Sittenverderben. Solons weise Staatseinrichtung wurde größtentheils aufgelöset, an die Stelle der eingeschränkten trat nach und nach eine zügellose Demokratie, und in dem Maaße als das Ansehen des Staats und des Areopags, in welchem die Angelegenheiten des Staats nach Gründen überlegt wurden, abnahm, gewann die Redekunst, die nur auf augenblickliche Ueberredung berechnet ist, immer mehr Einfluß auf die Lenkung des Volkswillens.

Eine ähnliche Veranderung ging auch jetzt in dem Gebiete der wissenschaftlichen Kenntnisse vor. Die Männer, deren Philosopheme wir bisher dargestellt haben, waren ruhige Forscher der Wahrheit. Ihre Erkenntnis war die höchste Belohnung ihrer Bestrebungen. Sie opferten diesem Zwecke fast alle äußere Vortheile auf, lebten meistentheils in Dürftigkeit, stiller Einsamkeit und Entfernung von der Welt. Die Achtung und Ehre, welche ihnen erzeigt wurde, war ein freiwilliger Tribut an das Verdienst, aber kein Erfolg, für den sie ihre Schritte und Handlungen berechnet hatten. Sie wollten nicht glänzen, sondern Wahrheit finden. Die Entdeckungen, welche sie gemacht, die Systeme, welche sie erfunden hatten, um die Geheimnisse und Räthsel der Natur zu entziffern, waren aus tiefgefühlten Bedürfnissen ihres Geistes entquollen; uneigennützig theilten sie

alle ihre Kenntnisse jedem mit, der sie mit eben so reinen Interesse suchte. Von ganz andrer Art waren die Männer mit denen wir uns hier beschäftigen. Nicht, Wahrheit und eigne Ueberzeugung war ihr höchster Zweck, sondern Bewunderung, Ansehen und Gewinnsucht. Sie sammelten Schüler und Anhänger um sich herum, und ließen sich ihren Unterricht theuer bezahlen; sie wanderten von einer Stadt zur andern, hielten Prunkreden, stellten ihre Kenntnisse öffentlich zur Schau aus, um auch außer ihrem Vaterlande zu schimmern, und Verehrer und Schüler anzuwerben. Die Gegenstände, über welche sie öffentlich redeten, oder in welchen sie Unterricht ertheilten, und die Art des Vortrags war nur auf allgemeine Gunst und eigne Bewunderung berechnet. Nicht reines Interesse für Wahrheit und Wissenschaft lag ihren Bestrebungen, Untersuchungen und Vorträgen zum Grunde, sondern alle ihre Geisteskräfte, Talente und Einsichten waren einem politischen Geiste des Eigennützes unterworfen. Dünkel, Großsprecherei, der Schein von untrüglichen Einsichten und von Wissenschaft, die Jagd auf Alleswisserei, dies waren die characteristischen Züge, welche die Sophisten im Allgemeinen auszeichneten, und welche auch durch das äußere glänzende Gewand, in welches sie sich hüllten, durchschimmerten.

Die Erscheinung und die Lehrart der Sophisten war durch die Veränderung der politischen Verhältnisse, der Sitten und durch den Zustand der Philosophie der damaligen Zeit vorbereitet und herbeigeführt. Mehrere Ursachen mußten mit wirken, um eine so vielseitige Erscheinung hervorzubringen. Die vergrößerte Gewalt des Volks vermehrte den Einfluß der Redekunst. Jetzt wurde die Kunst der Ueberredung von mehreren bearbeitet und in Regeln gebracht. Jeder Bürger in den griechischen Freistaaten war durch die Großthaten der Griechen in dem Persischen Kriege zu einem höhern Selbst-

ge-

gefühl gekommen, er wünschte jetzt auch in der Lenkung der innern und auswärtigen Staatsangelegenheiten sein Ansehen zu vermehren. Aber durch nichts in der Welt konnte er sich einen größern politischen Wirkungskreis verschaffen, als durch die Beredsamkeit. Es durften sich nur Männer finden, welche sie in den Besitz dieser großen Kunst setzten, und sie konnten sich gewiß die günstigste Aufnahme und die dankbarste Belohnung versprechen. Auch war das Beispiel des Pericles dazu aufmunternd. Dieser große Mann, der durch seine Stimme nicht allein Athen sondern auch ganz Griechenland gleich dem Donnerer erschütterte, hatte, wie man glaubte, seine durchdringende Beredsamkeit in dem Umgange mit Philosophen, dem Anaxagoras und Zeno aus Elea gelernt. Der letzte war, so viel man weiß, der erste, der eine ansehnliche Summe Geldes für die Mittheilung philosophischer Kenntnisse bekam. Ein verführerisches Beispiel in den Zeiten des überhand nehmenden Luxus. Es veranlaßte, wie uns dünkt, die Verbindung der Philosophie mit der Redekunst, und das Bestreben, auf der einen Seite durch den Vortrag beider nach politischen Bedürfnissen Ehre und Geld, auf der andern Seite, durch die Erlernung derselben den Vortheil zu gewinnen, über den freien Willen eines Volks zu herrschen.

Die gewöhnliche Art der Erziehung und des Unterrichts war für diese Zeiten der Verfeinerung zu einfach und altväterisch. Die gymnastischen Uebungen, die Lectüre der Dichter und Musik konnten jetzt den emporstrebenden Geist junger Griechen, zumal in Athen, nicht mehr befriedigen. Desto willkommener waren jetzt neue Lehrer, welche die ganze Summe der damals vorhandenen Kenntnisse in sich zu vereinigen schienen, und damit noch manche neue Erfindungen verbanden, die noch außerdem so gefällig waren, sich nach dem herrschenden Geiste, nach der Denkungsart jedes Volkes und jedes Individuums zu bequemen, und die emporkeimenden

Rei-

Neigungen mehr zu entflammen und zu nähren, als sie zu lenken und einzuschränken.

Dieses war auch die Partie der Klugheit. In diesem Zeitpunete, da nicht nur die politischen Verfassungen so gewaltsam erschüttert, sondern auch alle bürgerlichen Verhältnisse, Sitten und Erziehung von dem Strome der Zeit überwältiget und verändert wurden, war durch den Widerstand gegen den Geist der Zeit kein Vortheil, sondern nur durch kluge Nachgiebigkeit und Anschmiegung zu erwarten.

Die Systeme, welche die Philosophen bisher über die Natur der Dinge und die Entstehung der Welt erfunden hatten, waren einander so widersprechend, daß sie bei dem unbefangenen Denker, der mit reinem Interesse für die Wissenschaft das bisher Geleistete betrachtete, entweder ein völliges Mißtrauen gegen die Vernunft erwecken, oder ihn zur gänzlichen Verlassung des bisher betretenen Weges nöthigen mußten. Allein dies war nicht die Ansicht der Männer, die nicht eben Wahrheit finden, sondern nur glänzen wollten. Sie konnten sich zwar nicht verhehlen, daß bis jetzt noch keine einzige feste Wahrheit entdeckt sey, ja sie behaupteten sogar kühn, daß die objective Wahrheit ganz unergründlich sey. Allein diese Aussage, welche so skeptisch klingt, und alles weitere Forschen für unmöglich erklärte, hinderte sie nicht, einen weit kühnern und entscheidendern Dogmatismus, als bisher erhört war, aufzustellen. Im Besitz der Redekunst, wo es nicht auf Ueberzeugung, sondern auf Ueberredung ankommt, wähnten sie, im Besitz alles Wissens zu seyn, alles behaupten, alles widerlegen, und den subjectiven Schein in objective Wahrheit verwandeln zu können. Künstlich gedrechselte Perioden, schimmernde Tiraden, Wortverdrehungen, verfängliche und auf Schrauben gestellte Fragen, und versteckte Fehlschlüsse waren die Mittel, die zu diesem Zwecke führen sollten.

Nichts

Nichts lag ihren Zwecken näher als Ethik und Politik. Aber es läßt sich leicht voraussehen, daß sie in diesen Theilen der Philosophie, die bisher ohne wissenschaftliche Cultur geblieben waren, nichts großes für die Wissenschaft leisten konnten, weil sie keinen wissenschaftlichen Zweck hatten, und ohne Principien nur an einem Meer von Meinungen herumschwankten. Es war eigentlich keine Moral, sondern ein System von Neigungen, was sie an die Stelle jener setzten. Diese Verirrung ist ihnen aber zu verzeihen. Da die eigentliche Quelle und das Princip aller Moral noch nicht entdeckt war; da die Gültigkeit der moralischen Gebote auf der Religion beruhete, und diese ein Gemisch von Aberglauben und unlautern moralischen Erkenntnissen war, welche jetzt anfing bei den heller Denkenden ihr Ansehen zu verlieren, so ist es keine unerwartete Erscheinung, daß Moralität als ein Hirngespinnst und ein Wahn der Einfalt erschien, und der Mensch der Verbindlichkeit jedes andern Gesetzes entzogen wurde, dasjenige ausgenommen, welches die Natur ihm als physischen Wesen durch seine Kräfte, Gefühle und Bedürfnisse vorgeschrieben hat. Die Sophisten wollten als helle Köpfe glänzen, sie konnten also nicht dem Volksaberglauben und den herrschenden Vorurtheilen huldigen; sie verwarfen all freilich unlautern und verunstalteten religiösen und moralischen Gefühle, welche, so lange ihre wahre Quelle nicht entdeckt war, nur als Täuschungen und Blendwerke erscheinen mußten. Kann man sie tadeln, wenn sie, dem Geiste ihrer Zeit nachgebend, soviel als an ihnen war, den religiösen Glauben und die moralischen Ueberzeugungen als Irrthümer bestritten und dagegen *Glückseligkeit und Klugheit* als das einzige Princip aller Handlungen aufstellten? Aber freilich konnten sie auch keine Ansprüche auf Achtung machen. Denn wenn ihr Character moralisch gewesen wäre, so würden sie ganz anders verfahren seyn, und Irrthümer des

Ver-

Verstandes bestritten haben, ohne den Ansprüchen der moralischen Vernunft zu nahe zu treten.

Ungeachtet sie für die Begründung und Erweiterung der Philosophie als Wissenschaft nichts Wesentliches geleistet haben, und bei ihrem Zweck, der immer nur auf ihr eignes Selbst gerichtet war, nichts leisten konnten; so sind sie doch mittelbarer Weise für diese Wissenschaft wohlthätig geworden. Denn sie weckten den philosophischen Geist einiger Denker zum Nachdenken über die Quellen der philosophischen Irrthümer und zum Versuche einer systematischen Begründung derselben. Ihre das moralische Gefühl empörenden Behauptungen erregten bei dem besser denkenden Theile der griechischen Nation Unwillen, und ihnen haben wir es zu verdanken, daß die größten Geister diese Principien einer gesunden Moral zu entwickeln anfingen. Denn jedes Uebel, wenn es auf das Höchste gestiegen ist, führt auch sein Gegengift bei sich. Eben so muß man es ihnen als ein mittelbares Verdienst anrechnen, daß sie Untersuchungen uber die Sprache, über die Gesetze des Denkens, über die Grundsätze der Redekunst und Poesie veranlaßt haben.

Um dieses Verdienstes willen verdienen die Sophisten mit allem Rechte eine Stelle in der Geschichte der Philosophie. Es muß gezeigt werden, wie die Sophistik entstand, welche in der folgenden Periode so wohlthätige Veränderungen bewirkte, und wie die einzelnen Sophisten einige Sätze und Resultate der bisherigen Philosopheme weiter entwickelten, und zu ihren Absichten anwendeten.

Von den Schriften der Sophisten ist nur sehr wenig erhalten worden, nehmlich nur ein Fragment aus einer Schrift des Gorgias, des Prodicus und des Critias, wenn man diesen mit zu dieser Classe von Männern rechnen will. Die Kenntniß ihrer Denkungsart, ihrer Wissenschaften und ihres Vortrags verdanken

wir

wir meistentheils spätern Schriftstellern, vorzüglich dem Xenophon, Plato, und Aristoteles. Dieses ist freilich ein übler Umstand für die Unpartheilichkeit der Geschichte, da die ersten zum wenigsten mit Sokrates Parthie gegen die Sophisten genommen hatten und uns diese nur von ihrer schwachen oder schwarzen Seite darzustellen pflegten. Es würde freilich vortheilhafter seyn, wenn wir diese Schilderungen mit den Schriften der Sophisten vergleichen könnten. Unterdessen ist doch gar nicht glaubhaft, daß jene Schriftsteller aus Partheilichkeit Thatsachen entstellt, verdrehet oder vergrößert haben sollten. Theils waren die Sophisten halbe Zeitgenossen, oder doch zu nahe Gegenstände, als daß sie es hätten wagen können, die Rechte die Wahrheit zu verletzen, und Unwahrheiten zu sagen, die ihr Publicum mit Händen greifen konnte. Wenn auch ihre eigne Ansicht der Dinge und die Anhänglichkeit an ihr eignes System sie verleitete, in manchen Stucken sie ungerecht zu beurtheilen, so mußten sie doch wenigstens die historischen Thatsachen unverfälscht wieder geben. Daß alle diese Schriftsteller, von denen keiner dem andern nachbetete, bei sehr verschiedenen Ansichten und Interesse doch in der Hauptsache mit einander übereinstimmen, ist ein Beweis mehr für die Wahrheit ihrer Darstellung. Und was läßt sich anders von ihrem edlen Character erwarten? Zwar erzählt uns Athenaus: Gorgias habe, als er den Gorgias des Plato gelesen, versichert; er habe nie das gesagt, was ihn Plato habe sagen lassen, noch etwas dergleichen von ihm gehört [1]). Allein mit mehreren Rechte kann man bezwei-

1) Athenaeus Deipnosophist. l. XI αλλοι δε Φασιν, ὡς αναγνȣς ὁ Γοργιας τον Πλατωνος διαλογον, προς τȣς παροντας ειπεν, ὁτ' ȣδεν τȣτων ȣτε ειπεν ȣτε ηκȣσε παρα Πλατωνος. ταυτα Φασι και Φαιδωνα ανα-

zweifeln, ob das Gorgias gesagt habe, da es noch ungewiß ist, ob Gorgias noch nach der 95 Olympiade, da Plato erst diesen Dialog schreiben konnte, gelebt habe [2]). Doch gesetzt auch dieses Factum wäre richtig, so wirft es doch noch keinen Schatten auf Platos historische Treue. Denn es ist nicht nothwendig, daß der Dialog wirklich zwischen den redenden Personen gehalten worden, wenn nur sonst die Personen so sprechen, als sie wirklich gesprochen hätten, wenn sie zusammengekommen wären. Dieses ist aber eine Eigenthümlichkeit des Platonischen Dialogs, in welcher er schwerlich zu übertreffen ist. Wie sehr sich Plato auch bei Fictionen an den wirklichen Character der Personen gehalten, siehet man selbst bei der Schilderung des Gorgias. Wenn dieser in dem Dialog dieses Namens Jedermann herausfordert, eine Frage, über welchen Gegenstand es sey, aufzugeben, und er verspricht sie auf der Stelle befriedigend zu beantworten; so hat sich Plato genau an die historische Wahrheit gehalten: denn es ist bekannt, daß Gorgias das wirklich vor der feierlichen Versammlung der Griechen zu

αναγνοντα τον περι ψυχης. Diogenes Laert. III, §. 35.

2) Quintilian sagt zwar, Institut. Orator. III, c. 1. daß er über Socrates hinaus gelebt habe, aber nicht wie lange. Plinius sagt, daß ihm um die 70 Olympiade eine goldne Statüe zu Delphi gesetzt worden, Histor. Natur. XXXIII, c. 4. Wenn auch dieses Datum unrichtig ist, so kann man doch kaum glauben, daß er einen so großen chronologischen Schnitzer sollte gemacht haben, als Meiners glaubt, weil nach Quintilians Bestimmung Gorgias erst nach der 70 Olympiade müßte geboren seyn.

zu Olympia that [3]. Wie genau ist nicht jeder Sophist characterisirt? Jeder hat seine eigene Sprache, seine eigene Handlungsweiße. Nirgends deutlicher erhellet dieses als in dem Protagoras, wo mehrere Sophisten neben einander auftreten. Alles dieses ist ein Beweiß von dem Bestreben und dem Talent des Plato, die Männer nach ihren Eigenthümlichkeiten darzustellen. Es kommt also dabei nicht darauf an, daß die Sophisten gerade das müssen gesagt haben, was sie Plato sagen läßt, sondern daß sie es auf ihre eigne, ihre Individualität bezeichnende Weise gesagt haben. Uebrigens vergißt auch Plato nicht ihre eigenthümliche Meinungen anzuführen, ohne ihnen fremde beizulegen. Endlich hat sich auch Plato genugsam gegen den Vorwurf der Partheilichkeit verwahret, indem er durch sein eigenes Urtheil den Sophisten Gerechtigkeit wiederfahren läßt. Er gestehet ihnen den Besitz von mannichfaltigen und seltenen Kenntnissen zu, aber spricht ihnen den eigentlichen Sinn für Philosophie und Humanität ab, ein Urtheil, worin ihm jeder unpartheiische Wahrheitsfreund beitreten wird [4].

Nichts beweist aber mehr, daß Plato die Sophisten geschildert hat, wie sie wirklich waren, als die Uebereinstimmung des Aristoteles mit ihm. Wenn zwei Männer von verschiedener Denkungsart, Gesichtspuncten und Zwecken

3) Platonis Gorgias 4 B. S. 5. Cicero de Finibus Bon. et Malor. II. c. 1. Nach Philostratus vitae Sophistar. in der Vorrede geschah dieses zu Athen.

4) Plato Timaeus 9 B. S. 285. το δε των σοφιστων γενος αυ, πολλων μεν λογων και καλων μαλα εμπειρον ηγημαι· φοβουμαι δε μη πως, ατε πλανητον ον κατα πολεις, οικησεις τε ιδιας ουδαμη διωκηκος) αστοχον αμα και φιλοσοφων ανδρων η και πολιτικων.

Zwecken einer des andern Aussagen bestätiget, ohne daß man die geringste Verabredung annehmen kann, so kann diese Harmonie nur allein aus der Wahrheit der Thatsachen und der Richtigkeit ihrer Urtheile erkläret werden. Seine Schrift von den sophistischen Trugschlüssen allein beweist, wie richtig Plato die Sophisten und ihre sophistischen Blendwerke geschildert hatte.

Wir können also den Plato und Aristoteles um so eher als sichere historische Quellen benutzen, weil die Sophisten zu ihrer Zeit oder kurz vor ihnen lebten, und sie daher die Denkart dieser Männer am besten kennen konnten. Ihnen werden wir daher auch vorzüglich folgen, und damit die Nachrichten anderer Schriftsteller verbinden.

Das Wort Sophist hatte bis auf Plato und Aristoteles noch keine feste und bestimmte Bedeutung. Es bedeutete zuweilen so viel als σοφος oder φιλοσοφος. Protagoras gab sich zuerst den Beinamen σοφιςης in einer andern Bedeutung, indem er darunter denjenigen verstand, der andere zu Weisen macht. Diese Benennung erhielten vor und zu Sokrates Zeiten viele Gelehrte, ohne daß der Begriff festgesetzt war; was eigentlich darunter verstanden werde. Erst Plato und Aristoteles bestimmten diesen Begriff, indem sie die unterscheidenden Charactere des Protagoras und derer, die sich nach dessen Beispiel Sophisten nennten, abstrahirten 6). Nicht Redner, nicht Rhetoren, nicht Politiker allein waren die Sophisten, sondern Gelehrte, die alle damals vorhandenen Kenntnisse sammelten, und für Geld aus Gewinnsucht und Ehrgeiz andere lehrten, und

6) Plato Protagoras 3 B. S. 99, 101. Ueber die verschiedenen Bedeutungen von σοφος, σοφιςης, φιλοσοφος sehe man Meiners Geschichte der Wissenschaften 1 B. S. 112 ff.

und mit den Wissenschaften ein Gewerbe trieben. Dieses machte den Character der Sophisten vorzuglich verhaßt, bei den feiner fühlenden Griechen, welche dies für eine Entehrung des menschlichen Geistes hielten. Sokrates verglich sie mit den Weibern, die ihre Gunst verkaufen [6a]). Sie machten vorzüglich Jagd auf edle Jünglinge, weil diese besser bezahlten. Sie reiseten von einer Stadt zur andern, hielten da Prunkreden, oder stellten ihre andern Künste zur Schau auf. Sie versprachen, die jungen Leute zu Rednern, zu Staatsmännern, zu Gelehrten, auch wohl zu tugendhaften Männern zu bilden, und zu alle dem zu machen, was man verlangte [6b]).

Die ersten Sophisten waren zum Theil große Redner, welche schon anfingen, ihre Kunst in gewisse Regeln zu bringen. Dahin gehören **Protagoras**, **Gorgi-**

Z 2

6a) Xenophon Memorabil. I, c. 6. και την σοφιαν ὡσαυτως τους μεν αργυριου τῳ βουλομενῳ πωλουντας σοφιστας ὥσπερ πορνους αποκαλουσι. Plato Protagoras 3 B. S 93.

6b) Dieses sind die Charactere, welche **Plato** von den Sophisten an mehreren Stellen vorzüglich in seinem Dialog **Sophista** angiebt. z. B. S. 230 νεων και πλουσιων εμμισθος θηρευτης, 2) εμπορος τις περι τα της ψυχης μαθηματα. 3) περι ταυτα καπηλος, 4) αυτοπωλης περι τα μαθηματα, 5) της αγωνιστικης περι λογους αθλητης την εριστικην τεχνην αφωρισμενος. 6) δοξων εμποδιων μαθημασι περι ψυχην καθαρτης. Doch das letzte Merkmal, sagt er, könne dem Sophisten noch streitig gemacht werden. Aristoteles de Sophist. elenchis c. 1. εστι γαρ ἡ σοφιστικη φαινομενη σοφια, ουσα δε μη· και ὁ σοφιστης χρηματιστης απο φαινομενης σοφιας, αλλ' ουκ ουσης.

gias, Prodicus, Hippias, Polus, Kallicles und Thrasymachus, mit einem ganzen Heer von Sophisten Minorum gentium. Eine andere Classe von Sophisten trennte die sophistischen Kunstgriffe und Schlüsse von dem rednerischen Schmuck, mit welchem sie andere bekleidet hatten, und machten daraus eine eigne Kunst, die auch jene nicht ganz verschmähet, nur aber mit der Redekunst verbunden hatten. Noch ein Unterschied, wodurch sich diese Klasse von jener auszeichnete, bestand darin, daß die ersten Männer nicht ohne Geist waren, und mannichfaltige Kenntnisse besaßen, anstatt daß diese mit der Sophistik, die jenen blos und auch nicht allezeit zum Mittel diente, ihre Geistesarmuth bedeckten. Plato hat uns nur zwei von dieser Art in seinem Euthydem geschildert, nehmlich Euthydemus und Dionysodorus, beide aus Chios und wahre Klopffechter. Daher hat uns auch die Geschichte von diesen nichts als Beispiele ihrer elenden Kunst, von jenen aber auch noch manche eigenthümliche Behauptungen aufbewahret.

Die Verbindung der Beredsamkeit mit philosophischen Kenntnissen und Forschungen, und die Begierde nach ausgezeichnetem Ruhm und Reichthum, nebst dem damaligen Zustande aller Wissenschaften und besonders der Philosophie wären die Hauptursachen der Entstehung der Sophistik, und aus ihnen lassen sich die meisten Eigenthümlichkeiten der Sophisten in wissenschaftlicher Rücksicht herleiten. Da es in der Philosophie mehrere entgegengesetzte Systeme gab, ohne daß die Gründe für das eine überwiegend waren, da selbst die Partheien nicht einmal dafür gesorgt hatten, ihre Philosopheme auf Grundsätze zu bauen, welche auf allgemeine Gültigkeit Ansprüche hatten, da selbst mehrere Denker bald die Erkenntniß der Sinne, bald die Erkenntniß der Vernunft in Zweifel zogen oder bestritten, und zwar ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnißver-

mö-

mögens; so war ein Hin- und Herschwanken, eine allgemeine Ungewißheit und Verlegenheit in Ansehung des Wissens oder Nichtwissens die natürliche Folge. Die Sophisten, welche mit den Forschungen und Philosophemen der gleichzeitigen und älteren Denker nicht unbekannt waren, sich aber vorzüglich auf die Redekunst, wie sie die damalige politische Verfassung erfoderte, gelegt hatten, wurden dadurch veranlaßt, Gegenstände der Untersuchung als politische Meinungen und gerichtliche Debatten zu behandeln, über welch man in einer Versammlung des Volks für und wider spricht, und dadurch verwandelten sie die Wissenschaft in die Kunst der Ueberredung [7].

Da sie keinen Sinn für reine Wahrheit und kein Interesse für Wissenschaft hatten, sondern nur darauf dachten, ihre Kunst, ihre Geschicklichkeit den Schein von Ueberzeugung hervorzubringen, ihre weit ausgebreiteten Kenntnisse, mit einem Worte, sich selbst in dem vortheilhaftesten Lichte zu zeigen, so darf man nicht erwarten, ihre Talente dazu angewendet zu sehen, die bisherigen Mängel, die grundlosen Meinungen durch irgend einen ernstlichen wissenschaftlichen Versuch aus der Philosophie zu verbannen, und den menschlichen Geist auf die einzige Quelle alles Wissens aufmerksam zu machen. Sie suchten vielmehr jede Spur und Ahndung von objectiver Wahrheit zu vertilgen, und dadurch den Triumpf ihrer Kunst zu vollenden. Daher behaupteten sie: alles, was der Mensch sich vorstelle, das sey für ihn wahr, und es gebe

Z 3 keine

7) Plato Phaedrus 10 B. S. 353. ουκ αρα μονον περι δικαςηρια τε εςιν ἡ αντιλογικη και περι δημηγοριαν, αλλ' ὡς εοικε, περι παντα τα λεγομενα μια τις τεχνη, ειπερ εςιν, αὑτη αν ειη, ἡτις οἱος τ' εςαι παν παντι ὁμοιουν των δυνατων, και οἱς δυνατον.

keine allgemeinen Gesetze des Denkens und Erkennens. In Ansehung der Vorstellungen seyen alle Menschen einander gleich, aber einige hätten die Kunst inne, zu machen, daß sie sich die eine Sache bald so bald anders vorstellten. — Ueber dem Streben sich als im Besitze dieser Kunst zu zeigen, vergassen sie sehr oft, ihre Meinungen in einen bündigen Zusammenhang und Uebereinstimmung zu bringen. Daher war es so leicht, die Sophisten durch ihre andern Behauptungen zu widerlegen, und sie in Widersprüche zu verwickeln, welches sie so gerne an andern thaten. Gewiß würden sie auf eine andere Art Epoche in der Philosophie gemacht haben, wenn sie bei den trefflichen Talenten, die ihnen niemand absprechen kann, nicht eine eitle Ruhmsucht, sondern einen wissenschaftlichen Zweck zum Ziele ihrer Bemühungen gesetzt hätten, und wenn in ihren Räsonnements etwas mehr von der Spur einer Idee oder eines Princips sich offenbarte.

Ihr ganzes Streben ging nur auf den Schein einer alles umfassenden Wissenschaft und der Kunst, andere auch in den Besitz derselben zu setzen. Daher sammelten sie alle vorhandenen Kenntnisse zusammen, aber ohne ihnen eben die Einheit eines Systems zu geben. Daher prahlten sie so gerne mit ihrem Wissen, und gaben sich für die allgemeinen Erzieher von ganz Griechenland aus. Daher foderten sie so gerne Jedermann zum Streit heraus, und versprachen, jede Frage aus dem Stegreife zu beantworten. Um sich als die Gelehrten von dem ersten Rang geltend zu machen, suchten sie durch ihre Künste alle andere zu vernichten, zu verwirren und zum Stillschweigen zu bringen.

Ihre Vorträge waren zu ihren eiteln Absichten klüglich eingerichtet, doch nur so lange, als kein denkender Kopf aufstand, der ihnen überlegen war und ihre Kunstgriffe durchschauete. Es waren bald lange Reden, mit

so

so viel Declamationen und Tiraden, und soviel gesuchtem rednerischen Schmuck verschwenderisch ausgestattet, daß die Zuhörer durch das Flitterwerk nur zerstreuet und ihr Blick von dem Hauptgegenstande abgewendet wurde. Bald ließen sie sich in Gespräche ein, wo sie außer dem Kunstgriff, durch breite Antworten den eigentlichen Fragpunct hinwegzuzaubern, die ganze Kunst der Sophistik in Ausübung brachten, um die Unterredenden zu verwirren, und Bewunderung zu erregen. Dieses suchten sie vorzüglich dadurch zu erreichen, daß sie durch ihre Trugschlusse diejenigen, die mit ihnen sich unterredeten in die Enge trieben, oder unvermerkt dahin führten, daß sie etwas Falsches, Paradoxes behaupteten, oder Sprachschnitzer machten, oder in ein langweiliges Geschwätz fielen[8]). Aristoteles zeiget in seiner Schrift von den Trugschlüssen die Arten, deren sich die Sophisten bedienten, nach jener Classification, umständlich. – Gorgias und Tisias vor ihm waren eigentlich die ersten Lehrer derselben. Allein Gorgias trug seinen Schülern nicht eigentlich die Kunst, Trugschlüsse zu machen, und da-

8) Aristoteles de sophisticis elenchis c. 3. πρωτον δη ληπτεον, ποσων στοχαζονται ὁι εν τοις λογοις αγωνιζομενοι και διαφιλονεικουντες. εστι δε ταυτα πεντε τον αριθμον, ελεγχος και ψευδος, και παραδοξον, και σολοικισμος, και πεμπτον το ποιησαι αδολεσχησαι τον προσδιαλεγομενον· (τουτο δε εστι το πολλακις αναγκαζεσθαι ταυτο λεγειν, η το μη ον, αλλα το φαινομενον ἑκαστον ειναι τουτων. μαλιστα μεν γαρ προαιρουνται φαινεσθαι ελεγχοντες· δευτερον δε ψευδομενον τι δεικνυναι· τριτον εις παραδοξον αγειν· τεταρτον, σολοικιζειν ποιειν· (τουτο δε εστι, το ποιησαι τη λεξει βαρβαριζειν εκ του λογου τον αποκρινομενον·) τελευταιον δε το πλεονακις το αυτο λεγειν.

durch andere scheinbar zu widerlegen, vor, sondern gab ihnen gewisse Formeln von Trugschlüssen, oder um uns so auszudrücken, gewisse sophistische Gemeinplätze, zum Auswendiglernen, die sie hernach in ihren Unterredungen anwendeten, ohne daß der Gegenstand damit allezeit in Verbindung stand [9]). Wie sie dieses anfingen, kann man in Platos Euthydemus sehen, wo Euthydemus und Dionysodorus ihre vom Gorgias gelernten Künste auf eine Art in Ausübung bringen, die den Leser in Zweifel läßt, ob er mehr lachen oder sich ärgern soll. Denn wir dürfen wohl, ohne zu irren, diese beiden Männer für Schüler oder wenigstens Nachahmer der Kunst des Gorgias halten, da sie, aus ihrem Vaterlande Chios vertrieben, sich lange Zeit in Thurii aufhielten, wo es ihnen nicht an Gelegenheit fehlen konnte, entweder den Gorgias selbst oder seine Schüler zu hören [10]). Da Gorgias zugleich einer der ältesten Lehrer der Rhetorik ist, so erhellet daraus, daß die Sophistik

9) Aristoteles Sophistic. elenchor. c. 34. και γαρ των περι τȣς εριςικȣς λογȣς μιςθαρνȣντων ὁμοια τις ην ἡ παιδευσις τη Γοργιȣ πραγματεια. λογȣς γαρ ὁι μεν ρητορικȣς, ὁι δε ερωτηματικȣς εδιδοσαν εκμανθανειν, εις ȣ̔ς πλειςακις εμπιπτειν ωηθησαν ἑκατεροι τȣς αλληλων λογȣς. διοπερ ταχεια μεν ατεχνος δ᾽ ην ἡ διδαςκαλια τοις μανθανȣσι παρ᾽ αυτων. Plato Phaedrus 10 B. S. 364. Τισιαν τε Γοργιαν τε εασομεν ἑυδειν, ὁι προ των αληθων τα εικοτα ειδον ὡς τιμητεα μαλλον· τα τε αυ σμικρα, μεγαλα, και τα μεγαλα, σμικρα φαινεσθαι ποιȣσι δια ρωμην λογȣ· καινα τ᾽ αρχαιως, τα τ᾽ εναντια καινως· συντομιαν των λογων και απειρα μηκη περι παντων ανευρον.

10) Plato Euthydemus 3. B. S. 4, 5.

phistik nicht einem Studium der Logik, sondern der Redekunst ihren Ursprung verdankt. Da nach dem Bedürfniß der damaligen Zeit diese vorzüglich in den republikanischen Volksversammlungen ihre Rolle spielte, wo eine Meinung, ein Vorschlag nur nach Widerlegung mehrerer andern die Mehrheit der Stimmen gewinnen konnte, so gab dieses den Lehrern der Redekunst Veranlassung, eine Kunst der Widerlegung, der Bestreitung nicht sowohl durch Regeln als durch Beispiele und Formeln zu lehren, bei welcher es, nach dem Zweck der politischen Redekunst, nicht auf Wahrheit sondern auf den Schein derselben ankam. Da indessen Gorgias, wie noch andere Sophisten, ein denkender Kopf war, dem es an Belesenheit in philosophischen Schriften nicht fehlte, so mußte er bald die Bemerkung machen, daß sich alles Denken auf Schlüsse zurückführen läßt, und daß also ebenfalls jede Widerlegung auf Schlüssen beruhen muß. Ein Aristoteles würde an seiner Stelle hierdurch veranlaßt worden seyn, eine Theorie der Schlüsse zu erfinden. Gorgias aber erfand nur einige Trugschlüsse, die durch die Neuheit und den Schein ihrer Richtigkeit um so eher blenden und in Erstaunen setzen konnten, weil die Form der Schlüsse durch aufmerksame Abstraction noch nicht gefunden war, und die Einsichtsvolleren zwar sogleich fühlten, daß sie nicht richtig wären, aber den Fehler nicht entdecken konnten, und daher auch nicht wußten, wie er zu entkräften war.

Diese Sophistik, von welcher wir weiter unten einige Proben anführen werden, machte daher mehr Aufsehen, als sie eigentlich im Grunde verdiente. Und so sehr sie allen Wissenschaften Verderben drohte, indem der wahre wissenschaftliche Geist in leere Spitzfindigkeit, und größtentheils bloße Wortkrämerei ausartete, so hatte sie doch in der folgenden Periode manche wohlthätige Folgen erzeugt. Denn die Aufmerksamkeit wurde

auf die Gesetze des Denkens geschärft, und die vortrefflichen logischen Schriften des Aristoteles waren zum Theil eine Frucht davon.

Wir gehen nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu den einzelnen merkwürdigern Sophisten über, denen es nicht an philosophischem Kopfe, aber desto mehr an philosophischem Geiste fehlte. Einer der ersten Sophisten war Gorgias, aus Leontium in Sicilien, ein Schüler des Empedocles, der aber auch die Philosopheme der Eleatiker kannte und benutzte. Er kam als Gesandter seines Vaterlandes zu Anfange des Peloponnesischen Krieges (Olympiade 88. 2) nach Athen, und überredete durch seine Beredsamkeit die Athenienser leicht zu dem Feldzug nach Sicilien. Durch diese und andere Reden erwarb er sich einen großen Ruhm, Ehre, Freunde, Anhänger und Schüler. Von Athen begab er sich nach Larissa in Thessalien, wo er große Schätze sammelte. Er erreichte ein hohes Alter von hundert und mehr Jahren [11].

Gorgias schrieb in der 84 Olympiade eine Schrift von der Natur, worin er die Gründe aller menschlichen Erkenntniß umzustürzen sich bemühete [12]. Die Fra-

11) Philostratus vit. Sophistarum. Plato Meno 4 B. S. 328.

12) Olympiodorus Scholia in Platonis Gorgiam Praefatio (Gorgias ed. Findeisen p. 615.) ακμαζει και γραφει ὁ Γοργιας περι Φυσεως συγγραμμα ουκ ακομψον τη πδ ολυμπιαδι. Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII §. 65. εν γαρ τῳ επιγραφουμενῳ περι του μη οντος η περι Φυσεως, τρια κατα το ἑξης κεφαλαια κατασκευαζει· ἑν μεν και πρωτον, οτι ουδεν εστι· δευτερον, ὁτι, ει και ἐστιν, ακαταληπτον ανθρωπῳ· τριτον, ὁτι ει και καταληπτον, αλλα τοιγε

Fragmente, welche Aristoteles und Sextus davon aufbewahret haben, beweisen hinlänglich, daß Gorgias noch weit mehreres hätte leisten können, wenn er gewollt hätte. Er beweist hier nicht gemeinen Scharfsinn, er verfolgt einen festen Ideengang, und seine Schlüße sind größtentheils nach der damals herrschenden Ansicht der Dinge, wo nicht bündig doch sehr scheinbar und blendend. Nur ist die ganze Tendenz der Schrift eine Paradoxologie, zu welcher ihn das Beispiel das Zeno verleitet hat. So wie dieser die Unmöglichkeit der Erfahrung zu zeigen suchte, um dadurch das intellectuelle System, welches noch allein übrig blieb, zu beweisen, so sucht dieser durch eine Reihe von entlehnten und selbst erfundenen Schlüssen darzuthun, daß 1) gar nichts wirklich sey 2) daß, wenn auch etwas wirklich wäre, es doch nicht erkennbar ist, und 3) wenn es auch erkennbar ist, doch die Erkenntniß desselben nicht durch Worte mittheilbar ist. Gorgias unterscheidet nicht etwa die Sinnen, und die Verstandeswelt, Phänomene und Noumene, wie die Eleaten, sondern er will durch die Vernunft alle Ansprüche der Erkenntniß auf Objectivität ja selbst die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt zernich-

τοιγε ανεξοιςον και ανερμηνευτον τω πελας. Aristoteles hatte eine Schrift. προς τα Γοργια geschrieben (Diogenes Laert. V. §. 25.) wovon noch ein aber sehr verdorbenes Fragment in der Schrift de Xenophane, Zenone et Gorgia (nach der gewöhnlichen Ueberschrift) vorhanden ist. Sextus hat die Hauptgedanken vollständiger ausgezogen, und sie sind wegen des besser erhaltenen Textes verständlicher, obgleich, wie wir hernach zeigen werden, manches Fremde eingemischt seyn mag.

nichten, und vergißt doch dabei, daß ihm selbst, indem er dieses unternimmt, sein eignes Räsonnement widerspricht. Denn er giebt sich die Miene, als hätte er das durch eine Demonstration bewiesen, er macht also einen objectiven Gebrauch von seiner Vernunft, während er die Unmöglichkeit der objectiven Erkenntniß überhaupt zu demonstriren meynte. Und dann, wenn keine Erkenntniß mittheilbar ist, zu welchem Zweck trug er diese Demonstration in einer Schrift vor? Was aber diese Paradoxie noch einleuchtender macht, ist, daß Gorgias auch nicht das formelle und materielle Denken und Erkennen, oder das Subjective und Objective unterscheidet und es daher soviel ist, als ob man das Erkenntnißvermögen durch das Erkenntnißvermögen, die Vernunft durch Vernunft zernichtet, welches das größte aller Paradoxen ist. Und welcher Zweck konnte ihn dabei leiten, als eitle Ruhmsucht?

Indessen ist doch dieser Gedanke zu kühn und zu merkwürdig, als daß wir nicht die Ausführung desselben näher betrachten sollten. Wir werden daraus nicht nur den Zustand der Cultur des philosophischen Geistes zu jenen Zeiten kennen lernen, sondern auch einige neue und feine Abstractionen finden, deren weitere bestimmte Ausbildung ein großes Verdienst um die Philosophie gewesen wäre.

Die Schrift des Gorgias zerfiel nach den drei Hauptsätzen, welche er beweisen wollte, in drei Theile. Der erste Satz ist also: es existiret nichts, denn wenn sich zeigen läßt, daß weder das Nichtwirkliche (μη ον) noch das Wirkliche (ον) noch endlich das Wirkliche und Nichtwirkliche zugleich (το ον και το μη ον) existiret, so existiret überhaupt nichts. Jeder dieser Sätze wird in den besondern Unterabtheilungen bewiesen, wobei Gorgias meistentheils die Schlüße des Par-

Par-

Parmenides, Melissus und Zeno benutzt [13]).
1) Das Nichtwirkliche ist nicht; denn sonst würde es zugleich seyn und nicht seyn. Dieses ist aber ungereimt. Und wenn das Nichtwirkliche ist, so muß das Wirkliche nicht seyn. Denn beide sind einander entgegengesetzt; wenn daher dem einem das Seyn zukommt, so muß dem andern das Nichtseyn zukommen. Das Seyn läßt sich also so wenig von dem Nichtwirklichen, als das Nichtseyn von dem Wirklichen denken [14]).

2)

13) Aristoteles de Gorgia ὁτι ὀυκ ἐστιν ὀυτε ἓν ὀυτε πολλα, ὀυτε αγεννητα, ὀυτε γενομενα, τα μεν ὡς Μελισσος, τα δε ὡς Ζηνων επιχειρει δεικνυειν, μετα την πρωτην ιδιον αυτου αποδειξιν, ἐν ᾗ λεγει, ὁτι ὀυκ εστιν ὀυτε ειναι, ὀυτε μη ειναι.

14) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 67. Wir folgen hier dem Sextus, weil der Text des Aristoteles sehr verdorben ist. Aber es verdient bemerkt zu werden, daß Aristoteles eine ganz andere Ordnung der Schrift andeutet, als Sextus; Denn jener sagt in der eben angeführten Stelle: Gorgias habe zuerst demonstrirt ὁτι ὀυκ εστιν ὀυτε ειναι ὀυτε μη ειναι, welches beim Sextus erst in dem dritten Untersatze des ersten Hauptsatzes geschiehet, und dann habe er erst bewiesen, daß das Wirkliche weder als Eins noch als Vieles gedacht werden könne. Die Ordnung des Sextus ist die natürlichere; allein es ist zweifelhaft, ob er den Gedankengang des Gorgias treu ohne Abänderung dargestellt hat. Man bemerkt auch noch hie und da Abweichungen zwischen beiden in Ansehung der Gründe, welche zu der Vermuthung führen, daß Sextus dem Raisonnement des Gorgias nicht Schritt vor Schritt gefolgt ist, und oft seine eigene Gedanken eingewebt hat. An einigen Stellen sind

[redacted]

2) Das Wirkliche ist nicht. Denn wäre es, so müßte es entweder ewig, oder entstanden, oder ewig und entstanden zugleich seyn. Da es aber keins von dreien ist, so existiert es gar nicht. a) Ist es ewig, so hat es keinen Anfang; denn alles Entstandene hat einen Anfang: also ist es unendlich (ἀπειρον). Als Unendliches kann es gar nicht existieren. Denn in so fern es unendlich ist, kann es weder in einem andern, noch in sich selbst seyn. Wäre es in einem andern, so müßte es von diesem eingeschlossen werden. Das Einschließende ist aber größer, als das Eingeschlossene. Ueber das Unendliche kann es aber nichts größeres geben, es kann daher auch nicht in einem andern seyn. — Aber es kann auch nicht in sich selbst seyn; denn es würden aus einem Dinge zwei Dinge werden. Worin nehmlich etwas ist, ist der Raum; und was in demselben ist, ist ein

sind seine Zusätze leicht zu unterscheiden. So ist z. B. in §. 77. meiner Einsicht nach ein solcher Zusatz, wenn Sextus sagt: ει γαρ τα Φρονεμενα, Φησιν ὁ Γοργιας, εκ εςιν ὀντα, το ὀν ε Φρονειται, und nun hinzusetzt και κατα λογον. ὡςπερ γαρ ει. Denn das folgende Beispiel soll jenen Gedanken erläutern. Mehrere Abweichungen werde ich in der Folge bemerken. Diese Vermuthung gewinnt dadurch noch mehr Glaubwürdigkeit, daß Sextus hier alle Behauptungen der Philosophen anführt, wodurch die Möglichkeit der Erkenntniß umgestoßen wird, und Gorgias Räsonnement als das stärkste, was nur dagegen gesagt werden kann, betrachtet. Es war seinem Zweck angemessen, wenn er hie und da etwas auch von andern gesagtes, zur Verstärkung hinzufügte. Die Hauptgedanken des Gorgias findet man demungeachtet hier deutlicher, als in Aristoteles, welches auch die Vergleichung beider Schriftsteller lehret.

ein Körper. So müßte also das Unendliche Raum und Körper seyn, welches ungereimt ist. Das Unendliche ist daher in keinem Raume, und daher auch zu keiner Zeit, also überhaupt gar nicht [15]). b) Ist es aber entstanden, so ist es entweder aus dem, was ist, oder aus dem was nicht ist, entstanden. Beides ist aber unmöglich. Denn die Entstehung aus dem, was ist, ist ungedenkbar, weil es dann nicht entstände, sondern schon gewesen wäre. Aus dem Nichtwirklichen kann es auch nicht entstanden seyn; denn was ein anderes erzeugen soll, muß vorher selbst erst existieren. Also ist das Wirkliche nicht entstanden. — c) Endlich kann es auch nicht ewig und entstanden zugleich seyn. Denn beides hebt einander wechselseitig auf; wenn etwas entstanden ist, so ist es nicht ewig, und ist es ewig, so ist es nicht entstanden. Da also das Wirkliche weder ewig, noch entstanden, noch beides zugleich ist, so hat es gar keine Existenz [16]). —

Dieser Satz wird noch auf eine andere Art bewiesen. Existiert das Wirkliche, so muß es entweder Eins oder Vieles seyn. — Ist es Eins, so muß es entweder ein Quantum, oder ein Kontinuum, oder eine Quantität, oder ein Körper seyn. Allein als Quantum ist es theilbar, als Kontinuum trennbar, als Quantität, nicht untheilbar, als Körper, hat es drei Dimensionen, Länge,

15) Gorgias schloß nach dem Melissus, daß das Unendliche in keinem Raume ist, und nach dem Zeno, daß wenn es nirgends ist, auch überhaupt nicht ist. Aristoteles de Gorgia.

16) Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII, §. 68 — 72.

ge, Breite, Dicke. Es ist unmöglich, das Eine unter einem von diesen Prädicaten nicht zu denken. Jenes streitet aber mit der Einheit. — Wenn das Wirkliche aber nicht als Eins, so kann es auch nicht als Vielheit gedacht werden. Denn das Viele ist nichts, als eine Synthesis nach der Einheit. Wenn daher die Einheit aufgehoben wird, so wird auch die Vielheit zernichtet. Das Wirkliche kann also nicht existieren, da es weder Eins noch Vieles seyn kann [17]).

3) Aus diesen Gründen folget endlich auch von selbst, daß das Wirkliche und Nichtwirkliche nicht zugleich seyn kann. Denn wenn das Nichtwirkliche sowohl als das Wirkliche ist, so ist das Wirkliche von dem Nichtwirklichen in Ansehung des Seyns nicht verschieden, und daher ist keines von beiden. Denn niemand bezweifelt, daß das Nichtwirkliche nicht ist; hier ist aber bewiesen worden, daß das Wirkliche dem Nichtwirklichen in Ansehung des Seyns gleich ist,

17) Sextus l. c. §. 73, 74. So lückenhaft an dieser Stelle der Text des Aristoteles ist, so sieht man doch, daß die Gründe der Behauptung anders angegeben sind. Denn wir wollen nicht erwähnen, daß für den Satz, das Wirkliche ist nicht Eins, der Grund angegeben wird, weil es sonst unkörperlich (ἀσώματον) wäre, weil dieses doch zuletzt auf das hinauskommt, was Sextus nur etwas breiter sagt. Aber das ist offenbar, daß wenn der Text nicht etwa eine gar zu große Lücke hat, Gorgias seine Schlüsse nicht so entwickelt vortrug, als Sextus. Auch hat Sextus den dritten Satz, daß das Wirkliche auch nicht Eins und Vieles zugleich ist, ganz übergangen. Aus dem verdorbenen Satze kann man nur soviel abnehmen, daß der Beweis aus der Bewegung geführt wurde.

ist; also ist keines von beiden. Denn wenn das, was ist, dem Seyn nach identisch ist mit dem, was nicht ist, so kann nicht beides seyn. Ist nehmlich beides wirklich, so ist es nicht identisch; ist es aber identisch, so ist nicht beides wirklich. Da also auch dieser Fall so ungedenkbar ist, als die beiden vorigen, und sie die einzigen gedenkbaren sind, so folgt, daß gar nichts existiert [18]).

II. Wenn auch etwas wirklich ist, so ist es doch für uns unerkennbar. Wenn die Gedanken nicht wirkliche (außer uns) existierende Dinge sind, so wird auch das Wirkliche nicht gedacht. (Gesetzt das Gedachte wäre weiß,

18) Sextus l. c. §. 75. 76. Von diesem Satze ging Gorgias nach der obigen Bemerkung des Aristoteles aus. Wenn ihn Aristoteles als eigenthümliche Erfindung des Gorgias ausgiebt, so können wir ihm nur zum Theile beistimmen, denn Parmenides gab offenbar den Hauptgedanken her. (Man vergleiche oben 4 Abschn. S. 169.) Uebrigens beruhet die ganze Schlußkraft darauf, daß das Wort εστι in beiden Sätzen το μη ον εστι μη ον, το ον εστι ον einerlei logisches Verhältniß, als Bindungswort anzeigt. Aristoteles de Gorgia ει μεν γαρ το μη ειναι εστι μη ειναι, ουδεν αν ἡττον το μη ον του οντος ειη, το τε γαρ μη ον; εστι μη ον, και το ον, (εστι) ον. ὡστε ουδεν μαλλον η ειναι η ουκ ειναι τα πραγματα. Ein Fehlschluß, den Aristoteles sehr gut dem Gorgias wieder zurückgiebt. ει δε ταυτον εστι, και το ειναι και το μη ειναι, ουδ᾽ ουτως μαλλον ουκ ειη ου τι ειη. ὡς γαρ εκεινος λεγει, ὁτι ει ταυτον μη ον και ον, τοτε ον ουκ εστι και το μη ον, ὡστε ουδεν εστιν, αυτιστρεψαντι εστιν ὁμοιως φαναι, ὁτι παντα εστι. το τε γαρ μη ον εστι, και το ον, ὡστε παντα εστι.

[redacted]

weiß, so würde auch dem Weißen das Gedachtwerden zukommen; eben so wenn dem Gedachten nicht (objective) Wirklichkeit zukommt, so kann auch dem Wirklichen nicht das Gedachtwerden zukommen.) Daß aber die Gedanken nicht wirkliche Dinge sind, läßt sich leicht zeigen. Denn sonst müßte alles, was gedacht wird, und wie es von irgend einem Menschen gedacht wird, gerade so in der wirklichen Welt seyn. Dies ist aber ungereimt. Gesetzt, Jemand denke sich einen fliegenden Menschen, oder einen auf dem Meere hinfahrenden Wagen, so fliegt deswegen dieser Mensch so wenig, als der Wagen auf dem Meere fährt. Hierzu kommt noch dieser Grund: Wenn das Wirkliche gedacht wird, so muß das Nichtswirkliche nicht gedacht werden. Die Folgerung ist einleuchtend, weil entgegengesetzten Dingen entgegengesetzte Prädicate zukommen. Nun aber denkt man sich vieles, was nicht wirklich ist, z. B. die Scylla und Chimäre. Also wird das Wirkliche nicht gedacht. — So wie das Gesehene deswegen etwas Gesehenes ist, weil es gesehen wird, und das Gehörte deswegen etwas Gehörtes ist, weil es gehört wird; und so wie wir das Gesehene darum, weil es nicht gehört wird, und das Gehörte, weil es das Auge nicht wahrnimmt, nicht verwerfen, indem jeder Sinnengegenstand von seinem eignen Sinne beurtheilt werden muß; so müßte auch das Gedachte, nach der Aussage des Denkvermögens Wirklichkeit haben, wenn es auch nicht durch das Gesichtorgan gesehen, oder durch den Gehörsinn gehöret würde. Wenn sich also Jemand denkt, ein Wagen laufe auf dem Meere, so muß er das für wahr halten, wenn er auch nicht siehet. Allein das ist ungereimt [19]).

III.

19) Sextus loc. cit. §. 77 — 83. Aristoteles de Gorgia.

III. **Wenn auch das Wirkliche erkennbar ist, so ist doch die Erkenntniß desselben nicht mittheilbar.** Wenn die äußern Gegenstände sichtbar, hörbar, und überhaupt empfindbar sind; das Sichtbare aber nur durch das Gesicht, und das Hörbare nur durch das Gehör, aber nicht umgekehrt wahrgenommen werden kann; wie ist es möglich, diese Gegenstände durch ein anderes Mittel einem andern mitzutheilen? Dieses Mittel soll die **Rede** seyn, welche aber etwas anderes als die **Objecte** ist. Wir theilen also Andern nicht die **Objecte**, sondern die **Rede** mit. So wie nun ein sichtbarer Gegenstand nicht hörbar werden kann, und umgekehrt, so kann auch ein Object, das etwas außer uns Bestehendes ist, nicht zur Rede werden, also auch dadurch nicht einem andern angegeben werden. Die Sprache bildet sich nach den von außen uns afficirenden, das ist sinnlichen Dingen, z. B. die Ausdrücke von Geschmacksempfindungen und Farben, nach den Eindrücken der Säfte und der Farben. Dieses vorausgesetzt, **stellt uns die Sprache nicht das Aeussere dar**, sondern vielmehr **das Aeußere führt uns auf die Ausdrücke hin.** Und man kann nicht sagen, daß so wie das Hörbare und Sichtbare äußere Realität habe, auch die Rede so etwas Reales sey, daß durch ihre Realität andere äußere wirkliche Dinge müßten angezeigt werden. Wollte man ihr auch **Realitat** zugestehen, so ist sie doch von andern realen Dingen weit verschieden, und sichtbare Körper können auf keine Art mit Worten verglichen werden; beide werden durch ganz verschiedene Organe wahrgenommen. **Die Rede kann daher auf keine Weise die Mannichfaltigkeit**

gia ἅπαντα· δει γαρ τα φρονουμενα ειναι, και το μη ον, ειπερ μη εστι, μηδε φρονεισθαι. ειδ' ουτως, ουδεν αν ειη ψευδος.

keit der äußern wirklichen Objecte andeuten, so wie von diesen keines des andern Natur anzeiget. Aus diesen Gründen ist keine Erkenntniß für andere mittheilbar [20]).

2) Doch, wenn man auch, dieser Schwierigkeiten ungeachtet, zugeben wollte, daß man durch Worte wirkliche Dinge ausdrücken und bezeichnen könnte, so entsteht vom neuen die Frage, wie der Zuhörende bei den Worten dasselbe sich denken könne, was der Sprechende denkt? Denn denken sich beide, der Sprechende und Zuhörende, ein und dasselbe, wie kann ein und dasselbe in mehreren außer einander subsistirenden Subjecten seyn? Es würde nicht ein, es würden zwei Dinge seyn. Allein es ist nicht einmal möglich, daß zwei einerlei denken können, da sie so

20) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 83 — 87. λογος δε ουκ εστι τα ὑποκειμενα και τα οντα. ουκ αρα τα οντα μηνυομεν τοις πελας, αλλα λογον, ὃς ἑτερος εστι των ὑποκειμενων. Hier ist wieder eine Stelle, wo Sextus sich eine Abweichung, zwar nicht von der Sache, aber doch von den Worten des Gorgias erlaubt hat. Denn wer kann glauben, daß Gorgias sich schon des Kunstworts ὑποκειμενον, das auch dem Plato wohl noch nicht bekannt war, bedient habe. Was dafür am stärksten beweiset, ist, daß sich hier sogar Aristoteles dieses ihm sonst so geläufigen Worts enthalten hat. Wir setzen hier zur Vergleichung die ähnliche Stelle aus dem Aristoteles her. ὁ γαρ ειδε, πως αν τις, φησι, τουτο ειποι λογῳ, ἢ πως αν εκεινῳ δηλον ακουσαντι γενοιτο μη ιδοντι; ὥσπερ γαρ ουδε ἡ οψις τους φθογγους γιγνωσκει, ουτως ουδε ἡ ακοη τα χρωματα ακουει αλλα φθογγους. και λεγει ὁ λεγων ου χρωμα ουδε πραγμα — ὥστε ουδε διανοεισθαι χρωμα εστιν, αλλ' ὁραν, ουδε ψοφον, αλλ' ακουειν.

[redacted]

so sehr von einander verschieden, und in ganz andern Verhältnissen sind. Ein und derselbe Mensch hat nicht einmal in einem Zeitmoment, wie es scheint, einerlei Empfindungen, sondern er empfindet etwas anderes durch das Gehör, etwas anderes durch das Gesicht. Und wenn man seine gegenwärtigen Empfindungen mit seinen frühern vergleicht, welche Abweichungen finden sich dann? Es ist daher kaum möglich, daß ein Mensch einerlei Gegenstand immer auf dieselbe Weise empfindet. Da sich also der Gegenstand seiner Erkenntniß verändert; wie wird er dasselbe unveränderte Object einem Andern durch Worte anzeigen könne [21])?

Man muß gestehen, daß Gorgias sich der Waffen der Eleaten sehr gut zu seinem Zwecke zu bedienen wußte. Wenn man auch eingesteht, wie man nicht anders kann, daß in diesem ganzen Räsonnement mehrere Trugschlüsse, die nur bei der ersten Ansicht blenden, vorkommen, daß vielleicht das Ganze nur ein Denkmal der Eitelkeit ist, welches sich der berühmte Sophist selbst setzte; so kann man doch auf der andern Seite nicht leugnen, daß die stärksten Gründe, die sich damals gegen die Möglichkeit einer realen Erkenntniß sagen ließen, hier zusammen gestellt sind. Die Hauptschwierigkeit liegt

21) Den zweiten Grund hat Sextus ganz übergangen, er findet sich am Ende der Aristotelischen Schrift de Gorgia. Die Gedanken sind oben so gut, als es sich bei einem so verdorbenen Texte thun ließ, ausgedrückt. Uebrigens überzeugt uns eine nachfolgende Stelle, sowohl daß dieses Gorgias Behauptung war, als daß er auch nur zwei Gründe für den dritten Hauptsatz aufgestellt hatte, ουδεις αν αυτο ἑτερῳ δηλωσειεν, δια τε το μη ειναι τα πραγματα λεκτα, και ὁτι ουδεις ἑτερον ἑτερῳ ταυτο εννοει.

liegt darin, daß man das Verhältniß und den realen Zusammenhang zwischen den Objecten und Vorstellungen nicht begreifen kann, die aber hier nicht vollständig entwickelt, nur angedeutet ist. Man findet daher auch nicht, daß die folgenden Denker darauf besonders Rücksicht genommen haben. Was die übrigen Schwierigkeiten, vorzüglich was die Entstehung und das Wesen der empirischen Gegenstände betrift, so hat Gorgias nichts Neues darüber gesagt, sondern nur die Gründe der Eleaten wiederholet.

Gorgias würde unstreitig weit mehr Aufmerksamkeit durch sein Räsonnement gegen die reale Erkenntniß gemacht, und dadurch andern Denkern mehr Veranlassung zu neuen Gesichtspuncten gegeben haben, wenn er nicht so manche Scheingründe und Trugschlüße eingemischt hätte. Denn indem jeder denkende Kopf diese Schwächen leicht entdeckte, so hielt er auch die ganze Schlußreihe für entkräftet, und achtete weniger auf die darin enthaltenen Schwierigkeiten, die keinesweges leicht aufzulösen waren. Die Hauptursache aber, warum dieses Räsonnement nicht mehr Sensation erregte, ist ohne Zweifel diese, daß hier gegen die Erkenntniß disputirt wird, ohne daß vorher der Begriff derselben untersucht und vollständig bestimmt ist.

Uebrigens enthält auch dieses Bruchstück einige unverkennbare Beweise von den Fortschritten des menschlichen Verstandes. Wir könnten zuerst hieher die ausdrückliche Erwähnung des Satzes vom Widerspruche rechnen, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, daß Sextus dadurch die Stärke der Schlüsse habe bemerklicher machen wollen. Aber mit größerem Rechte darf man die Unterscheidung der Vorstellungen von den Objecten, und der Vorstellungen von den Worten dem Gorgias als Verdienst anrechnen, eine Unterscheidung, die von sehr wichtigem Einfluße für das wissenschaftliche Fortschreiten der Philosophie war, und

und in der folgenden Epoche manche schätzbare Untersuchung veranlaßte.

Ungeachtet aber Gorgias, nach diesem Räsonnement, mehr als Skeptiker, jede Aussicht auf reale Erkenntniß dem menschlichen Verstande abschnitt, so war er doch gegen alle Erwartung ein Dogmatiker, der vorzüglich Empedocles Behauptungen in Griechenland ausbreitete. So trug er nach diesem Philosophen eine Theorie von Farben vor [22]). Und welchen dogmatischen Dünkel setzt nicht die Herausfoderung voraus, daß er jede aufgeworfene Frage auf der Stelle beantworten wolle? Wenn es scheinen dürfte, als habe er mehr Bescheidenheit besessen, als die übrigen Sophisten, da er über sie spottete, daß sie als Allwisser jede Kunst und Wissenschaft, die man verlangte, zu lehren, ja selbst die Menschen klug und tugendhaft zu machen versprachen; da er hingegen die Kunst der Beredsamkeit für das Einzige ausgab, was er so in seiner Gewalt habe, daß er es andern mittheilen könne: [23]), so muß man nicht vergessen, daß nur Rivalität ihm diese Sprache eingegeben hatte, welche unter dem Schein von Bescheidenheit alle die Erwartungen verhüllte, welche die Sophisten zu erregen pflegten. Denn die Kunst der Beredsamkeit begriff ihm alle andere Künste und Wissenschaften [24]).

22) Plato Meno 4 B. S. 340.

23) Plato Meno S. 380. και Γοργιου μαλιϛα, ω Σωκρατες, ταυτα αγαμαι, ὁτι ουκ αν ποτε αυτου τουτο ακουσαις ὑπισχνουμενου, αλλα και των αλλων καταγελᾳ, ὁταν ακουσῃ ὑπισχνουμενων. αλλα λεγειν οιεται δειν ποιειν δεινους.

24) Cicero de inventione I, c. 5. Gorgias Leontinus, antiquissimus fere rhetor, omnibus de re-

Um eben diese Zeit lebte **Prodicus** aus Ceos (nicht Chios), der durch seine Dichtung, **die Wahl des Hercules** so berühmt worden ist. Er verlaß sie öffentlich in Theben und Lacedämon, und erhielt an beiden Orten, am meisten aber am letzten, den ausgezeichnetesten Beifall. Er konnte indessen die Tugend besser schildern, als ausüben; denn er war sehr gewinnsüchtig und ein großer Wollüstling [25]. Er schrieb gleich andern Sophisten von der Natur [26].

Prodicus hatte das Eigenthümliche, daß er die **Bedeütungen** der **sinnverwandten Worte** der griechischen Sprache zu unterscheiden und zu bestimmen suchte [27]. Gewiß ein sehr nützliches Unternehmen, welches auch für die Philosophie hätte heilsam werden können, wenn ein Mann mit philosophischem Geiste daran gearbeitet hätte. Allein Prodicus scheint fürs erste sein Nachdenken nur auf den Umfang von Worten aus dem gemeinen Leben eingeschränkt zu haben. Und dann fetzt

rebus oratorem optime dicere existimavit.

25) Philostratus vit. Sophistar. Scholiastes ad Aristophan. Nubes v. 360. Nach eben diesem Schriftsteller (Praefatione) wäre Prodicus noch eher berühmt gewesen, als Gorgias, denn er sagt, dieser hätte aus Rivalität gegen jenen angefangen, für Geld zu lehren.

26) Cicero de oratore III. c. 32.

27) Plato Euthydemus 3 B. S. 17. πρωτον γαρ, ὡς φησι Προδικος περι ονοματων ορθοτητος μαθειν δει. Er hielt darüber eine Vorlesung für eine und für 50 Drachmen. Cratylus 3 B. S. 231.

setzt diese Arbeit einen Vorrath von genau bestimmten Begriffen voraus, wenn sie gelingen soll, woran es damals noch sehr fehlte. Auch besaß Prodicus, wie uns dünkt, bei weitem nicht den philosophischen Geist, den logischen Scharfsinn und die feine Beurtheilungskraft, um sich selbst dazu den Weg zu bahnen. Seine Wortunterschiede sind oft gesucht, und mehr spitzfindig als scharf, und ihre Anwendung bei allen Gelegenheiten pedantisch. Plato findet daher oft Gelegenheit über diesen Sophisten zu spotten [28]).

Gewöhnlich wird Prodicus auch unter die Atheisten gerechnet. Allein es ist nicht völlig erwiesen. Denn seine Behauptung, die Menschen hätten die Sonne, den Mond, die Flüsse und Quellen und überhaupt was für das menschliche Leben sehr wohlthätig ist, zu Göttern gemacht, beweißt noch gar nichts für Prodicus Unglauben [29]).

28) Plato parodirt ihn im Protagoras S. 141. in einer Anrede, welche mit lauter Wörterunterscheidungen angefüllt ist, die nicht viel bedeuten z. B. αμφισβητειν und εριζειν; ευδοκιμειν und επαινεισθαι; ἡδεσθαι und ευφραινεσθαι. In eben diesem Dialog S. 185. führt Plato die subtile Distinctionen der Wörter ἡδυ, τερπνον und χαρτον an.

29) Cicero, de natura Deorum l. c. 42. Quid? Prodicus Ceus? qui ea, quae prodessent hominum vitae, deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX. §. 18. Προδικος Κειος ἡλιον φησι, και σεληνην, και ποταμους, και κρηνας, και καθολου παντα τα ωφελουντα τον βιον ἡμων, ὁι παλαιοι θεους ενομισαν, δια την απ᾽ αυτων ωφελειαν, καθαπερ Αιγυπτιοι τον Νειλον.

Es ist zum Theil eine richtige Bemerkung, daß das Gefühl der Dankbarkeit für die wohlthätigen Einrichtungen der Natur in dem Zeitalter, wo der Verstand noch uncultiviert war, zur Vergötterung mancher Naturgegenstände Veranlassung gegeben hat, und die Geschichte bestätiget sie. Prodicus beruft sich selbst auf die Vergötterung des Nils bei den Aegyptiern. Kein Schriftsteller hat aber gesagt, daß Prodicus selbst geglaubt oder gelehrt habe, der Glaube an Götter sey einzig und allein aus dem Gefühl der Dankbarkeit entsprungen. Vielleicht konnte aus der Nachricht des Suidas, Prodicus sey als Verführer der Jugend mit dem Tode bestraft worden [30]), etwas geschlossen werden, wenn nur dieses Factum, von dem kein älterer Schriftsteller etwas weiß, historisch glaubhaftiger wäre.

Aeschines führt noch eine Rede des Prodicus über das menschliche Leben an, in welcher er mit vieler rhetorischen Kunst alles Elend, Plage und Mühseligkeit, die den Menschen von seiner Geburt an begleiten, schildert, und daraus den Schluß ziehet, das Leben sey kein wünschenswerthes Gut. Auch wird daselbst dieser Trostgrund gegen den Tod angeführt: Der Tod trift weder die Lebenden noch die Verstorbenen; denn die Lebenden haben nichts mit dem Tode zu schaffen, und die Verstorbenen sind nicht mehr [31]). Prodicus muß

30) Suidas Prodicus εν Αθηναις κωνειον πιων, απεθανεν ὡς διαφθειρων τȣς νεȣς.

31) Axiochus 11 B. der Platonischen Werke S. 185, 186. — S. 191. ὅτι ὁ θανατος ȣτε περι τȣς ζωντας εςιν, ȣτε περι τȣς μετηλλαχοτας — ὅτι περι μεν τȣς ζωντας ȣκ εςιν, ὁι δε αποθανοντες ȣκ εισι. ὡςε ȣτε περι σε νυν εςιν, (ȣ γαρ τεθνηκας) ȣτε, ει τι παθοις, εςαι περι σε. συ γαρ ȣκ εση.

muß dieses aber nicht mit eigner Ueberzeugung gesprochen haben, denn er liebte nur zu sehr den Sinnengenuß. Man kann daher auch nicht entscheiden, ob er den Tod für wirkliche Vernichtung gehalten habe. Es war wohl nichts weiter als eine Paradoxologie, wenn er das Leben als das größte Unglück und den Tod oder das Nichtseyn als das Wünschenswertheste der Sterblichen darstellen wollte. Dergleichen Declamationen konnten auf keinen Vernünftigen eine Wirkung hervorbringen. Man kann darüber nicht besser urtheilen, als Ariochus den der schalkhafte Sokrates mit solchen Gründen auf dem Krankenlager beruhigen wollte. „Das sind schöne Worte aus der jetzt Mode gewordenen Philosophie, die mit ihren schönen Declamationen nur Jünglinge blenden kann. Mich betrübt der Verlust der Güter dieses Lebens, Sokrates, wenn du mir auch noch scheinbarere Gegengründe, als diese sind, vorpredigtest. Denn der Verstand, der sich zu solchen Künsteleien der Rede verirrt, hat keinen Begriff davon. Diese schönen Sachen streifen kaum an der Seele vorbei, sie führen nicht auf den Weg der Wahrheit, sondern verlieren sich nur in prunkvollen Reden. Das Herz beruhiget sich nicht bei Sophismen, es verlangt vielmehr eine kräftigere, auf das Innere wirkende Arznei [32]).

Nicht

32) Axiochus II B. der Platon Werke S. 191, 192. συ μεν εκ της επιπολαζουσης τανυν λεσχηνειας τα σοφα ταυτα ειρηκας. (εκειθεν γαρ εστιν ή τε του φλυαρολογια, προς τα μειρακια διακεκοσμημενη). εμε δε ή στερησις των αγαθων του ζην λυπει, καν πιθανωτερους τουτων λογους αρτι κροτησης, ω Σωκρατες, ουκ επαϊει γαρ ό νους, αποπλανωμενος εις ευεπειας λογων, ουδε απτεται ταυτα της όμοχροιας· αλλ' εις μεν πομπην και ρηματων αγλαϊσμον ανυττει, της δε αληθειας αποδει. τα δε παθηματα σοφισματων

ουκ

[redacted]

Nicht weniger berühmt war Protagoras aus Abdera. Gewöhnlich wird er für ein Schüler des Democrits gehalten; da aber die Zeitrechnung nicht damit zusammen stimmt, weil Democrit gleichzeitig vielleicht auch noch jünger ist, so kann diese Behauptung nicht bestehen. Weit wahrscheinlicher hält ihn Tiedemann für einen Schüler oder wenigstens Anhänger des Heraclits [33]). Er gab sich selbst zuerst den Namen eines Sophisten. Während seines Aufenthalts in Athen und auf seinen Reisen in Griechenland und Sicilien sammelte er sich durch seine Declamationen große Summen Geldes, und wurde vierzig Jahre lang mit Ehren überhäuft. Aber endlich wurde er von Athen als ein Gottesleugner verjagt, und als er vor den athenienfischen Schiffen immer auf der Flucht war, und sich auf einem kleinen Fahrzeug von Epirus nach Sicilien oder einer andern Insel wollte übersetzen lassen, ertrank er in dem 70 Jahre seines Alters. Auch seine Schriften wurden in Athen öffentlich verbrannt [34]). Diese Behandlung hatte

ουκ ανεχεται, μονοις δε αρκειται τοις δυναμενοις καθικεσθαι της ψυχης.

33) Diogenes Laert. IX, §. 50. Philostratus. Tiedemann Geist der speculat. Philos. 1 B. S. 351.

34) Plato Protagoras 3 B. S. 101, 166. Hippias maior. 11 B. S. 7. Meno 4 B. S. 372, 373. Diogenes Laert. IX, §. 51. Cicero de natura Deor. I, c. 23. Philostratus. Sextus Empiricus adversus Mathematic. IX, §. 57. Sextus führt eine Stelle aus den Sillen des Timon über diese Begebenheit an, die wir nicht mit Stillschweigen übergehen können.

— ως

hatte Protagoras wegen seiner, wie es scheint, ehrlich gemeinten Zweifel nicht verdient, wenn er auch noch einen so bösen Character gehabt hätte. Auch Protagoras besaß nicht gemeine philosophische Kenntnisse, und vielen Scharfsinn. Unterdessen war doch die Beredsamkeit seine größte Stärke. Die Abderiten characterisirten ihre beiden gelehrten Mitbürger Democrit und Protagoras sehr treffend, und besser als man es von den Abderiten erwarten konnte, indem sie jenem den Beinamen φιλοσοφια, diesem aber λογος gaben [35]). Er hatte mehrere Schriften herausgegeben über verschiedene Materien, unter andern auch von den Göttern, und von der Streitkunst, von denen aber wenig bekannt und erhalten ist, welches ohne Zweifel daraus zu erklären ist, daß sie in Athen waren verbrannt worden.

Durch nichts war Protagoras, in so weit er für die Geschichte der Philosophie gehört, so berühmt, als durch seine Gedanken über die menschliche Erkenntniß, welche, so weit sie sich von denen des Gorgias anfänglich zu entfernen scheinen, doch zuletzt auf ein Resultat hinführten. Gorgias behauptete nehm-

— — ὡς καἰ μετεπειτα σοφιςων
ὀτ' αλιγυγλωσςῳ ὀτ' ασκοπῳ ὀτ' ακυλιςῳ
Πϱοταγοϱῃ. εθελον δε τεφϱην συγγϱαμματα θειναι
ὁττι θεὀς κατεγϱαψ' ὀτ' ειδεναι, ὀτε δυνασθαι
ὁπποιοι τινες εισι και ὁιτινες αθϱησασθαι,
πασαν εχων φυλακην επιεικειης· το μεν ὀ ὀι
χϱαισμησ', αλλα φυγης επεμαιετο, οφϱα μη ὀτως
Σωκϱατικον πινων ψυχϱον ποτον αϊδα δυῃ.

35) Aelianus Var. Hist. IV. c. 20. Diogenes Laert. IX, §. 50 verwechselt den Democrit mit dem Protagoras, wenn er von dem letzten sagt: εκαλειτο δε σοφια,

nehmlich: Es giebt keine reale Erkenntniß; Protagoras hingegen sagte: alles, was sich der Mensch vorstellt, ist für ihn wahr. Anstatt die bloße Subjectivität der Vorstellungen zu behaupten, verwandelte er diese mit solchen Bestimmungen in objective Realität, daß alle objective Wahrheit und die Möglichkeit der Erkenntniß aufgehoben wurde [36]). Diese Behauptung wählte Protagoras wahrscheinlich, weil sie seiner ganzen Individualität angemessen, und der Kunst eines Rhetors freien Spielraum ließ. Er konnte vermöge derselben behaupten und bestreiten, was er wollte. Indessen kann man nicht leugnen, daß die Uebersicht und die Vergleichung aller damaligen Philosopheme kaum ein anderes Resultat zuletzt, als allen Vorstellungen als Vorstellungen, das heißt, als subjectiven Bestimmungen gleiche Ansprüche auf Wahrheit einzuräumen. Denn bei dem angefangenen und noch lange nicht beendigten Streite der Vernunft und Erfahrung, da selbst der Begriff von der Erkenntniß noch nicht einmal logisch bestimmt war, sondern das Erkennen bald mit dem bloßen Denken, bald mit dem Empfinden verwechselt wurde, war kaum eine andere als einseitige Ansicht und Entscheidung aller die Erkenntniß betreffenden Fragen zu erwarten, so, daß man bald der Sinnlichkeit, bald dem Verstande zu wenig oder zu viel einräumte. Protagoras hätte unstreitig das für sich, daß jeder Mensch seine Vorstellungen für wahr, und indem er sich seines Vor-

36) Aristoteles Metaphysicor. IV, c. 5. εςι δ' απο της αυτης δοξης καὶ ὁ Πρωταγορȣ λογος, και αναγκη ὁμοίως αμφω αυτὰς η ειναι η μη ειναι: ει τὲ γαρ τα δοκȣντα παντα εςιν αληθη και τα φαινομενα, αναγκη παντα ἁμα αληθη και ψευδη ειναι. Plato Cratylus 3 B. S. 235.

Vorstellens bewußt ist, auch das Vorgestellte, für den gegenwärtigen Augenblick zum wenigsten für Realität hält, und daß man von den Dingen nichts außer dem, was man sich von ihnen vorstellet, weiß. Anstatt nun eben deswegen das Object von der Vorstellung zu unterscheiden, was schon Democrit und Gorgias gethan hatten, identificirt Protagoras beide, und macht die Vorstellung dadurch zu dem vorgestellten Dinge. Er konnte dann keinen Unterschied zwischen ihnen machen, sondern mußte sie alle für gleich wahr halten.

Seinen Hauptgedanken drückte er so aus: **Der Mensch ist der Maaßstab (oder der Richter) aller Dinge, die ihm vorkommen oder erscheinen; der Maaßstab des Wirklichen, in so fern er sich etwas vorstellt, des Nichtwirklichen, in so fern er sich dasselbe nicht vorstellt**[37]. **Für jeden Menschen ist das wirklich, was er sich vorstellt; außer dem Vorgestellten giebt es nichts Wirkliches, und was sich gar kein Mensch vorstellt, ist gar nichts**[38].

Die

37) Plato Theaetus 2 B. S. 68. παντων χρηματων μετρον ανθρωπον ειναι· των μεν οντων ὡς εςι, των δὲ μη οντων, ὡς ουκ εςι. Cratylus 3 B. S. 234, 235. ὡςπερ Πρωταγορας ελεγε, λεγων παντων χρηματων μετρὸν ειναι ανθρωπον. ὡς αρα οἱα αν εμοι φαινηται τα πραγματα ειναι, τοιαυτα μεν εςιν εμοι, οἱα δ'αν σοι, τοια δε. Sextus Empiricus Hypotyposeon. Pyrrhon I. §. 216. adversus Mathematic. VII. §. 60.

38) Sextus Empiricus Hypotypos. Pyrrhon. I, §. 219. γινεται τοινυν κατ' αυτον των οντων κριτηριον ὁ ανθρωπος. παντα γαρ τα φαινομενα τοις ανθρωποις, και

Die Gründe des Protagoras für diese Behauptung waren aus der Heracliteischen Philosophie hergenommen. Indem dieser Philosoph annahm, daß alle Dinge, das Feuer ausgenommen, also mit einem Worte, die Materie durchgängig veränderlich sey, und in keinem Augenblick in demselben Zustande beharre, mußte er nothwendig auch die Veränderlichkeit der Vorstellungen behaupten. Dieses erstreckte sich aber nur auf die sinnlichen Vorstellungen, und die Vernunfterkenntniß nahm er von dem veränderlichen Spiel der Vorstellungen aus. (Siehe Abschnitt 5. S. 219 und 235). Auf diesen Unterschied nahm aber Protagoras nicht weiter Rücksicht, weil diese Theorie des Heraclits überhaupt nicht sehr deutlich, überdem sich auf die Hypothese von der Vernunft als Wirkung der göttlichen Denkkraft stützte. Denn vorausgesetzt, daß sich das Nichtwirkliche gar nicht vorstellen läßt, jeder Vorstellung also etwas Wirkliches zum Grunde liegt, so könnte die Vernunft, wenn sie sich etwas vorstellte, darin nichts voraus haben, sondern sie müßte sich das Wirkliche vorstellen; also müßte sich auch die Beschaffenheit der Vorstellungen aus der Natur des Wirklichen, wie es dem Menschen gegeben wird, erklären lassen. Die Vorstellungen waren also darin einander gleich, daß sie das Wirkliche vorstellen.

Hier konnte aber der Einwurf gemacht werden, daß die Vorstellungen von einem Gegenstande sich sehr verändern, und gar nicht mit einander übereinstimmen, daß also die Vernunft, die auf ein System von Vorstellungen ausgehe, nothwendig einige verwerfen müsse; daß es überhaupt ein Widerspruch sey, daß ein und derselbe Gegenstand durch verschiedene widerstreitende Vorstellungen

και εστιν. τα δε μηδενι των ανθρωπων φαινομενα, ουδε εστιν.

stellungen vorgestellt werde. Hieraus hatte *Democrit* Gründe gegen die objective Realität der sinnlichen Vorstellungen gefolgert. (7 Abschnitt S. 388, 389.) Allein *Protagoras* hatte sogleich in der Grundlage seiner Theorie diesen Folgerungen vorgebeugt, weil er annahm, *die Materie sey durchaus veränderlich, kein Ding sey in einer Zeit dasselbe, was es in einer andern gewesen sey* [89]. Diesen Satz zu beweisen, war dem Protagoras nicht möglich, es blieb ihm also nichts weiter übrig, als darauf eine Theorie zu bauen, welche das Factum, daß alle Vorstellungen objectiv und doch unter einander so widerstreitend und unvereinbar sind, so wahrscheinlich als möglich erklärte. Dieses that er durch folgendes Räsonnement.

Die Materie ist in einem beständigen Flusse. Ihre Bestimmungen wechseln immer mit einander ab. So wie etwas von ihr weggenommen wird, so wird auf der andern Seite wieder etwas hinzugesetzt. Nothwendig müssen dann auch die Empfindungen nach dem verschiedenen Alter und anderen Beschaffenheiten des Körpers wechseln und Veränderungen erleiden. Der Grund von alle dem, was die Menschen vorstellen und empfinden, liegt in der Materie, so daß sie, als Materie genommen, alles seyn kann, was nur immer allen Menschen erscheinen mag. Aber nicht alle Menschen empfinden dasselbe, sondern der eine dieses, der andere jenes, nach jedes seiner individuellen Beschaffenheit und Stimmung. Denn ein Mensch, der einen gesunden Körper hat, empfindet dasjenige an der Materie, was dem Gesunden erscheinen; der Kranke hingegen wieder dasjenige, was der Kranke inne werden kann. Der Unter-

89) Sextus Empiricus Hypotypos. Pyrrhon. I, §. 216. Φησιν ουν ὁ ανηρ την ὑλην ῥευστην ειναι.

[redacted]

Unterschied des Alters, der wachende und schlafende Zustand und so mehrere Umstände haben einen grossen Einfluß auf die Beschaffenheit der Empfindungen. Jeder hat nach seinem Zustande seine eignen Vorstellungen, die nur in diesem Zustande möglich sind. Der Wahnsinnige kann nur über das entscheiden, was ihm in dem Wahnsinne erscheinet, der Schlafende nur über das urtheilen, was er in seinem Zustande empfindet. Es wäre ungereimt, wenn ein Zustand von dem andern als ungültig sollte verworfen werden, das ist, wenn der Gescheute, der Wachende und der Greis, deswegen weil ihnen die Dinge anders erscheinen, die Vorstellungen des Wahnsinnigen, des Schlafenden und des Jünglings für falsch erklären wollten. Wenn diese keinen Glauben verdienen, wie können ihn Jene für ihre Vorstellungen fordern [40])?

Dieses Räsonnement des Protagoras findet man auch in dem Theätet des Plato. Es ist aber kaum vom Plato zu erwarten, daß er die Gedanken dieses Sophisten mit dessen eignen Worten in seinen Dialog aufgenommen; es ist vielmehr eins gegen alles zu wetten, daß er sie auf seine eigne Art entwickelt und dargestellt hat. Es würde daher zu gewagt seyn, wenn man alles, was Plato den Protagoras zum Beweis seines Satzes, und zur Entkräftung der dagegen gemachten Einwürfe sagen läßt, für Protagoras Gedankeneigenthum halten wollte [41]). Aber die Hauptgedanken, wie sie

40) Sextus Empiricus Pyrrhon. I, §. 216. adversus Mathematicos VII. §. 60.

41) Plato verbindet mehrere Behauptungen in diesem Dialog, nehmlich 1) Alles fließt; 2) der Mensch ist Richter über die Wahrheit aller Dinge. 3) die Erkenntniß ist nichts anders als die Em-

sie oben Sextus angegeben hat, sind auch hier in das Räsonnement eingewebt.

Mit dieser Theorie, welche das Erkennen aus der Beschaffenheit der Dinge ableitet, waren einige Folgerungen verbunden, welche unmittelbar daraus fließen, ob man gleich nicht behaupten kann, daß sie Protagoras wirklich daraus abgeleitet hat. 1) Der Unterschied der Vorstellungen in Rücksicht auf Wahrheit oder Falschheit ist ganz unstatthaft. Denn alle Vorstellungen sind wahr; kein Mensch kann sich vorstellen, was er nicht empfunden hat. Damit ist aber ein anderer wichtiger Unterschied nicht aufgehoben, daß einige Vorstellungen besser oder schlimmer sind, in so fern man sich bei einigen wohl, bei einigen nicht wohl befindet. Ob diese Empfindung des eignen Zustandes gegründet oder grundlos ist, darauf kommt nichts an, denn in einem Fall ist die Empfindung so reell, als in dem anderen. Weise (σοφος) ist daher nicht derjenige, der durch seine richtigen Einsichten andern Menschen überlegen ist, denn das ist unmöglich; sondern derjenige, der das scheinbare und reelle Böse in wahres oder scheinbares Gutes

Empfindung, welche alle eine gemeinschaftliche Quelle haben. Aber eben deswegen ist es schwer, das dem Protagoras Eigenthümliche von dem übrigen abzusondern. Daß Plato manche Gründe für diese Behauptungen selbst entwickelt hat, läßt sich schon daraus folgern, daß nach Platos Geständniß für den Satz, alles ist veränderlich, worauf auch Protagoras sich gründete, gar nicht alle die Gründe, welche sich dafür sagen lassen, entwickelt worden waren, Theaetetus 2 B. S. 97, 100, 129. Auch scheint nach Sextus Angabe Protagoras diesen Satz ohne weitere Gründe entlehnt zu haben.

tes zu verwandeln versteht, oder der machen kann, daß man unangenehme Vorstellungen mit angenehmern vertausche [42]. 2) Jeder Vorstellung, Behauptung ist eine andere entgegengesetzt. Denn in der Materie ist der Grund von allem, also auch zu entgegengesetzten Vorstellungen enthalten [43]. Da nun weder die eine noch die andere davon falsch ist, so ist 3) kein Streiten über eine Sache, keine Widerlegung möglich [44]. Protagoras hatte darüber eine eigne Schrift ausgearbeitet, und er suchte außerdem, daß es eine unmittelbare Folgerung aus jenem Hauptsatze ist, noch durch Induction zu zeigen, daß kein Widerstreiten möglich ist. Denn vorausgesetzt, daß Jeder, der spricht und denkt, etwas Wirkliches zum Gegenstande hat, so sind nur drei Fälle möglich, daß beide, welche über eine Sache streiten, von eben derselben Sache reden, oder daß keiner von beiden von derselben, sondern von einer andern Sache, oder endlich, daß nur der eine von dieser, der andere aber von einer andern Sache spricht. In keinem dieser Fälle kann der andere den andern bestreiten; denn in dem ersten sind sie einstimmig; in dem zweiten ist von dem Streitpuncte gar nicht die Rede, und in dem letzten, wie kann der eine dem andern widersprechen, da

42) Plato Theaetet. 2 B. S. 100 — 102. βελτιω μεν τα έτερα των έτερων, αληθεςερα δε εδεν.

43) Diogenes Laert. IX, §. 51. πρωτος εφη δυο λογες ειναι περι παντος πραγματος, αντικειμενες αλληλοις· οις και συνηρωτα, πρωτος τετο πραξας.

44) Diogenes Laert. IX, §. 53. ἑτος και πρωτος εκινησε τον Αντιςθενες λογον, τον πειρωμενον αποδεικνυειν, ὡς εκ εςιν αντιλεγειν.

da er die Sache nicht einmal gefaßt hat [45])? Daher sagte er auch diejenigen, welche seiner Behauptung eine andere entgegen setzen würden, nicht der Mensch sey der beliebige Maaßstab für die Wahrheit der Dinge, würden sie dadurch nicht widerlegen, sondern im Gegentheil bestätigen [46]). Diese Behauptung gab ihm Veranlassung, die rhetorische Methode für und wider jede Sache zu reden, ein und dieselbe Rechtssache als gerecht und ungerecht abzuhandeln, aus Recht Unrecht, und aus Unrecht Recht zu machen, und, wie die Griechen sich ausdrückten, ein doppeltes Verfahren in Rechtssachen, das gerechte und ungerechte (λογον ἡττω και κρειττω) einzuführen, [47]). 4) Endlich folgte auch noch aus jenen Sätzen, daß die Seele nichts anders als das Empfindungsvermögen sey [48]). So consequent

 dies

45) Plato Euthydemus 3 B. S. 34, 35. Zwar legt Plato dieses Räsonnement dem Dionysodor in den Mund, aber er läßt auch den Sokrates hinzusetzen, er habe es schon von mehreren vorzüglich von Protagoras Schülern gehört. Man kann also wohl nicht zweifeln, daß es von Protagoras herrührt.

46) Sextus Empiricus adversus Logicos VII, §. 61.

47) Menagius ad Laert. IX, §. 51. Hermiolaus der Epitomator des Stephanus in Αβδηρα. και Πρωταγορας, ον Ευδοξος ἱςορει τον ἡσσω και κρειςςω λογον πεποιηκεναι, και τες μαθητας δεδειχεναι τον αυτον ψεγειν και επαινειν.

48) Diogenes Laert. IX, §. 51. ελεγε τε μηδεν ειναι ψυχην παρα τας αιςθησεις (καθα και Πλατων Φησιν, εν Θεαιτητῳ).

diese Folgerung ist, so müßte man sich dennoch wundern, daß sie nicht selbst den Protagoras auf die Schwäche seiner Theorie aufmerksam gemacht hätte, wenn man nicht in diesem Zeitalter solcher Einseitigkeit schon gewohnt wäre. Und selbst der Umstand, daß man gewöhnlich nicht von dem Erkenntnißvermögen, sondern von den Dingen, die das Object desselben ausmachen, ausging, verrückte die richtigere Ansicht und verbarg die Einseitigkeit der Theorien.

Wer sollte nach dieser Theorie erwarten, daß Protagoras noch zweifeln konnte, ob es Götter gebe oder nicht? Weil die Menschen Vorstellungen von ihnen haben, so müssen sie auch existiren. Der Sophist dachte hierin aber nicht nach jenem Grundsatze; denn er sagte: ich weiß nicht, ob Götter wirklich existieren, oder nicht, ich weiß nicht, welche es sind, und von welcher Natur; denn viele Dinge verbieten mir die Entscheidung darüber, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens 40). So lautete der Anfang einer Vorlesung, von deren weitern Inhalte kein Schriftsteller, so viel mir bekannt, etwas ge-

40) Plato Theaetet 2 B. S. 92. Sextus Empiricus adversus Mathematic. IX. §. 56. ὁ δε Πρωταγορας ῥητως που γραψας, περι θεων, ουτε ει εισιν, ουθ᾽ ὁποιοι τινες εισι, δυναμαι λεγειν· πολλα γαρ εστι τα κωλυοντα με· Diogenes Laert. IX. §. 51. περι μεν θεων ουκ εχω ειδεναι, ουθ᾽ ὡς εισιν, ουθ᾽ ὡς ουκ εισιν· πολλα γαρ τα κωλυοντα ειδεναι, ἡ τε αδηλοτης και βραχυς ων ὁ βιος του ανθρωπου. Man vergleiche auch die oben angeführte Stelle des Timon. Die Schrift περι θεων, welche er mit jenen Worten anfing, war das erste Geistesproduct des Protagoras nach Diogenes IX, §. 54.

gesagt hat, welches gar nicht überflüßig gewesen wäre, um Protagoras Zweifel und dessen Gründe zu beurtheilen. Indessen sind die letzten doch, wenn wir uns nicht irren, in jenem Worten dunkel angedeutet. Denn sie gründeten sich, wie uns scheint, auf die fabelhafte Göttergeschichte. Protagoras setzte sich in den Standpunct eines rechtgläubigen Griechen, der keine andern Götter glaubte, als welche in den religiösen Mythen vorkamen, und durch politische Einrichtungen von so alten Zeiten her sanctionirt waren. Das Ansehen dieser Fabeln sank itzt bei mehrerer Cultur des Verstandes, und mehrere setzten um die Zeit der Sophisten eine Ehre darin, ein Freigeist zu seyn. Nichts ist gewöhnlicher, als der Uebergang vom Aberglauben zum Unglauben, und nichts ist begreiflicher. Es ist daher auch keine unerwartete Erscheinung, daß Männer auftraten, die allen Religionsglauben als Täuschung verwarfen, nachdem ihr Verstand einmal Ungereimtheiten in dem Materialen desselben entdeckt hatte, zumal wenn ihr moralischer Character verdorben war. Dieses scheint auch der Fall mit dem Protagoras gewesen zu seyn. War es wohl möglich, daß ein Mann von seinem Scharfsinn und seinen mannichfaltigen Kenntnissen, nicht die ganze religiöse Mythologie ungereimt finden mußte? Aber auffallen muß es, daß er nicht sogleich darüber entscheidend absprach, sondern sich zweifelhaft ausdrückte, ob es wirklich Götter gebe oder nicht. Man hätte denken sollen, einige Beleuchtung der Mythologie hätte ihn über diesen Punct nicht in Ungewißheit lassen können. Vielleicht brachte ihn das unbezweifelte Vorhandenseyn solcher Vorstellungsarten von den Göttern ins Gedränge mit seinen oben angeführten Grundsätzen. Es konnte aber auch seyn, daß er die Mythologie bloß aus dem historischen Gesichtspunct beleuchtete, wo sich mehr für und wider die Wahrheit derselben sagen ließ. Nur aus diesem Gesichtspuncte ist einigermaßen begreiflich, wie

er mit einigem Schein sagen konnte, das menschliche Leben sey zu kurz, um diese Untersuchung zu Ende zu bringen. Daß er übrigens wirklich aus diesem Gesichtspunct die Sache mit betrachtete, scheint auch daraus zu erhellen, daß er nicht allein untersuchte, ob Götter, sondern auch welche (τινες και ὁποιοι) anzunehmen sind. Was aber auch eigentlich Gegenstand dieser Untersuchung oder Declamation war, so konnte nur ein Mann von entschloßenem Geiste sich erkühnen, so einen Stoff für eine öffentliche Vorlesung zu bearbeiten, wenn er auch, wie Timon versichert, mit aller Delicatesse und Anständigkeit zu Werke ging. Sollte nicht das Beispiel des Anaxagoras eine Warnung gewesen seyn? Aber wahrscheinlich war das Schicksal dieses Mannes, so wie die Verurtheilung des Diagoras, entweder spätere oder vielleicht auch gleichzeitige Begebenheiten.

Wir können hier diesen Mann, so wie den Kritias, nicht mit Stillschweigen übergehen, weil sie nicht nur einige der obigen Bemerkungen bestätigen, sondern auch überhaupt den Geist der Zeit und den Zustand der religiösen Ueberzeugungen in besseres Licht setzen. Diagoras aus der Insel Melos war ein Dichter von mehr warmer Phantasie, als scharfem Verstande, und daher sehr abergläubisch. Ein an sich unbedeutender Umstand machte ihn auf einmal zum Ungläubigen. Ein Mensch entwendete ihm einen Päan, und als er deswegen zur Rede gesetzt wurde, betheuerte er mit einem Eide: er habe das nicht gethan. Bald darauf aber las dieser das Gedicht als sein eignes Geisteswerk vor, und fand damit großen Beifall. Diagoras erwartete, daß dieser Betrüger auf der Stelle für seinen Meineid von den Göttern bestraft werden würde; da dieses aber nicht erfolgte, jener sich vielmehr bei seinem Raube sehr wohl befand, so glaubte er von dem Wahn alles religiösen Glaubens überzeugt zu seyn. Nicht zufrieden, in seinem Herzen alle Götter, die er bisher mit übergläubischer

scher



scher Furcht verehrt hatte, verworfen zu haben, schrieb er auch eine Schrift, in welcher er auch andere zu Proselyten seines Unglaubens zu machen suchte. Schon der Titel seiner Schrift, (ὁι αποπυργιζοντες. oder ὁι Φρυγιοι λογοι) läßt vermuthen, daß er die Absicht hatte, die Götter der Volksreligion von ihrem usurpirten Throne zu stoßen; er griff das ganze Religionswesen ohne alle Schonung an, offenbarte die Geheimnisse der Eleusinischen und Cabirischen Mysterien. Dieses Verfahren gab zuviel Aergerniß, als daß es von den Atheniensern ungeahndet bleiben konnte. Diagoras wurde vor Gericht gefodert, und als er nicht erschien, ein Preis auf seinen Kopf gesetzt 50). Einige Kirchenväter haben geglaubt, dem Diogaras geschehe Unrecht, wenn man ihn unter die Gottesleugner zähle, weil er bloß die falschen Götter der Griechen angegriffen habe. Allein man thut ihm auf der andern Seite viel zu viel Ehre an, wenn man ihm irgend eine bessere Religionsidee zutraut. Sein Atheismus ist aus seiner Bigotterie begreiflich genug.

50) Suidas und Hesychius in Diagoras. Cicero de natura Deor. 1. c. 1. 23. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 53. Διαγορας δε Μηλιος διθυραμβοποιος, ὡς Φασι, το πρωτον γενομενος, ὡς ει τις και αλλος δεισιδαιμων — αδικηθεις δε ὑπο τινος επιορκησαντος και μηδεν ἑνεκα τουτο παθοντος, μεθηρμοσατο εις το λεγειν μη ειναι θεον. Athenagoras legatio pro Christian. ed. Stephani 1557. S. 7. Διαγορᾳ μεν γαρ εικοτως αθεοτητα επεκαλουν αθηναιοι, μη μονον τον Ορφικον εις μεσον κατατιθεντι λογον, και τα εν Ἐλευσινι και τα των Καβειρων δημευοντι μυστηρια, και το του Ἡρακλεους, ἱνα τας γογγυλας εψοι, κατακοπτοντι ξοανον, αντικρυς δε αποφαινομενῳ μηδε ὁλως ειναι θεον.

Etwas später erklärte sich Kritias mit eben so wenig Schonung aber doch größerer Feinheit über eben diesen Gegenstand; aber sein Stand, seine Gewalt und vielleicht auch veränderte Zeitumstände schützten ihn gegen alle Verantwortung. Dieser Mann, der wie Alcibiades sich eben so sehr durch die Talente seines Geistes auszeichnete, als er sein Andenken durch seinen schlechten Character und seine abscheulichen Handlungen vor und während der Ochlocratie der Dreyßiger gebrandmarkt hat, war ein großer Freund und Schüler der Sophisten, bei dem sie gewöhnlich einkehrten, Dichter Philosoph und Staatsmann. Sein Ehrgeiz war grenzenlos; Alleinherrschaft war das Ziel, nach dem er strebte, und kein Mittel würde verschmäht, das zu diesem Zwecke führte. Aus der Absicht suchte er auch eine Zeitlang den Umgang mit dem weisen Sokrates, nicht um seinen Character zu bilden, sondern um von ihm zu lernen, wie man Einfluß auf andere Menschen erlangen könne [51]). Außer andern Schriften verfertigte er auch der-

51) Philostratus. Xenophon Memorabil. Socratis I, c. 2. Plato Protagoras, Timaeus 9 B. S. 286. Κριτιαν δε παπαντες δι τηδ' ισμεν ȣδενος (nehmlich Anlage und Cultur des Geistes) ιδιωτην οντα ὡν λεγομεν. Mit diesem Urtheil contrastiert zwar das, was Proclus in dem Commentar zu dieser Stelle sagt ὁ Κριτιας ην μεν γενναιας και ἁδρας φυσεως, ἥπτετο δε και φιλοσοφων συνȣσιων και εκαλειτο ιδιωτης μεν εν φιλοσοφοις, φιλοσοφος δε εν ιδιωταις, ὡς ἡ ἱςορια φησιν, allein es kann dennoch wohl damit vereiniget werden. — Elegien führt Plutarch von ihm in dem Leben des Alcibiades und Cimon an, und Athenäus im 11 Buche ein Drama Pirithus, über dessen Verfasser gestritten wurde, ob es Critias der Tyrann oder Euripides

verschiedene Gedichte die nicht schlecht seyn konnten, weil einige sowohl ihm als dem Euripides zugeschrieben wurden. In einem dieser Gedichte kam das Fragment vor, welches Sextus erhalten hat [52]), worin er den Glauben an höhere Wesen aus der bürgerlichen Verfassung herleitet. Es war eine Zeit, sagt er, da die Menschen ohne Gesetze, gleich den Thieren, lebten,

des sey; endlich auch Philoponus in dem Commentar über Aristoteles de anima I, c. 2, eine εμμετρος πολιτεια aus dem Alexander an.

52) Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 54. και Κριτιας δε ἑις των εν Αθηναις τυραννησαντων δοκει εκ τȣ ταγματος των αθεων ὑπαρχειν. Φαμενος, ὁτι ὁι παλαιοι νομοθεται επισκοπον τινα των ανθρωπινων κατορθωματων και ἁμαρτηματων επλασαν τον θεον, ὑπερ τȣ μηδενα λαθρα τον πλησιον αδικειν, ευλαβȣμενον την ὑπο των θεων τιμωριαν. Meiners vermuthet, das Fragment, das nun folget, sey aus der oben angeführten εμμετρος πολιτεια Gesch. der Wissensch. 2 B. S. 187. und Buhle nimmt diese Vermuthung wohl etwas zu rasch als historisches Factum auf. Ehedem war aber ein großer Streit unter den Gelehrten, ob nicht vielmehr diese Verse ein Fragment aus dem Sisyphus des Euripides seyen, da Plutarchus Decretis Philosophor. I, c. 7. einige mit denen beim Sextus angeführten gleichlautende Verse aus diesem Drama citirt. Allein da nach dem Zeugnisse eben desselben Plutarchs de Superstitione Vol. 8. S. 29. und des Sextus gar nicht gezweifelt werden kann, daß Kritias ein Gottesleugner war, so ist nicht abzusehen, warum nicht Kritias Verfasser dieses Gedichts seyn konnte. Oder konnte nicht Euripides dem Sisyphus Verse des Kritias in den Mund legen?

ten, wo Gewalt für Recht galt, keine Belohnung des Guten, keine Strafe des Bösen bestimmt war. Dann verordneten die Menschen, glaube ich, Strafgesetze, damit das Gesetz über des Menschen Thun herrsche, und allen Frevel im Zaume halte. Jedes Verbrechen wurde bestraft. Allein die Gesetze konnten zwar verbieten, das Recht eines Andern nicht mit öffentlicher Gewalt zu verletzen, aber nicht verborgenes Unrecht verhindern. Jetzt trat vielleicht ein kluger verschlagener Mann auf, der ein Zwangsmittel aussann, wodurch die Menschen auch im Verborgenen etwas Böses zu thun, zu reden und zu denken abgeschreckt werden könnten, und führte Götter ein, die unsterblichen, deren Geist alles siehet und höret, denen keine böse That, auch kein böser Gedanke verborgen bleibt; denn sie sind denkende Geister. Er verbreitete diese so nützliche Lehre und hüllte die Wahrheit in die täuschende Worte ein. Dort thronen die Götter, sagte er, woher die größten Schrecken die Sterblichen erschüttern, dort in dem Himmelsgewölbe, wo sie die Blitze sehen, und den krachenden Donner hören, und wo die Sterne funkeln, der Feuerklumpen der Sonne daher schreitet, woher der Regen die Erde befeuchtet. Diese Furcht pflanzte er in das Herz der Menschen; klüglich hatte er, um sie zu unterhalten, diesen Aufenthalt der Götter erdichtet, und er tilgte durch sie den Frevel gegen die Gesetze.

Aristoteles führt vom Kritias noch an, er habe das Blut für die Seele gehalten, und das Empfindungsvermögen für die Seelenkraft erklärt. Diese Behauptung gründete sich bloß darauf, daß die blutlosen Theile des Körpers ohne Empfindung sind [53].

Unter-

53) Aristoteles de anima I, c. 2. Simplicius über diese Stelle. Philoponus und Simplicius in ihren Commentaren wissen nicht, ob Critias der Tyrann oder ein Ge-

Ge-

Unter allen Sophisten waren diejenigen, welche mit Sophistereien so zu sagen eine Art von Handwerk trieben, die verächtlichsten. Man fühlt sich bald zum Lachen bald zum Unwillen versucht, wenn man den Euthydem des Plato liest, und sieht, wie die beiden Klopffechter Euthydem und Dionysodor, die sich doch für Lehrer der Tugend und Weisheit ausgaben, nichts anders als die elendesten Gaukeleien mit Worten treiben sieht. Einige Beispiele sind hinreichend, um ihre Kunst zu characterisiren. Um zu beweisen, daß Einer alles erkenne, und von jeher erkannt habe, thun sie folgende Fragen: Erkennst du durch etwas, was du erkennst, oder nicht? Erkennst du *immer* durch dasselbe, oder bald durch dieses, bald durch jenes. Immer durch dasselbe. Also erkennst du immer durch dasselbe. Erkennst du durch dieses einiges, und einiges durch etwas anderes, oder *alles* durch dasselbe. *Also erkanntest du immer und alles* 54). — Dionysodorus. Sage mir, Kresippus, hast du einen Hund? K. Ja und zwar einen sehr bösen,

Sophist dieses Namens dieses behauptet habe. In der lateinischen Version des Philoponus Venedig 1544. fol. S. 24 b. heißt es: Critiam unum ex triginta, qui et Socratem audivit, vel alium quemdam dicit; nihil enim differimus. Inquiunt autem fuisse quoque alium Critiam Sophistam, cuius et esse lata volumina, ut Alexander dicit: eum enim, qui fuit ex triginta, non aliud quidpiam scripsisse quam carmine (carmina) de republica. Wer will auf das Ansehen solcher Commentatoren etwas gründen? Der bekannte Kritias soll nur ein Gedicht, und der unbekannte, den niemand nennt, soll vieles geschrieben haben?

54) Plato Euthydem 3 B. S. 55.

sen. D. hat er Junge? Kt. Ja von eben der Art. D. Ist nicht ein Hund der Vater derselben. Kt. Ich habe selbst gesehen, wie sie sich begatteten. D. Ist der Hund nicht auch dein? Kt. Er ist meine. D. Nun so ist er als Vater dein. Also ist dein Vater ein Hund, und die jungen Hunde sind deine Brüder [55]). Diese Künste wurden bald bewundert und vorzüglich von jungen Leuten nachgeahmt, bald verlacht und verspottet.

Die meisten Sophisten waren in dem Moralischen Indifferentisten. Sie gaben sich für Lehrer der Tugend und Weisheit aus, ohne den Willen zu haben, etwas zur Bildung des moralischen Characters ihrer Schüler beizutragen, denn dafür hatten sie keinen Sinn. Sie lehrten nichts, als die Kunst auch über Tugenden und Laster zu deklamiren, ohne in den Geist des Moralischen einzudringen. Durch sie wurde daher der Indifferentismus und Immoralität auf mehr als eine Weise befördert. Denn erstens verbreiteten sie einen Geist der Subtilität und der Grübelei, der die Kraft des moralischen Sinnes lähmte. Sie machten das, was nur Sache des freien Handelns ist, zum Gegenstand der Speculation, die nicht auf das Herz zurückwirkte. Dahin gehörte zum Beispiele die Frage, ob die Tugend gelehrt werden könnte, die damals so viele Köpfe beschäftigte und aus Mangel an Aufklärung der Begriffe nur spitzfindige Auflösungen veranlaßen konnte. Zweitens. Indem sie ihre rhetorische Streitkunst auch auf moralische Gegenstände anwendeten, und jetzt als Recht vertheidigten, was sie bald darauf als Unrecht bestritten, mußten sie nothwendig die moralische Urtheilskraft verwirren, weil sie von keinen festen Begriffen ausgingen und den Wahn verursachten, als sey der Unterschied zwischen menschlichen Handlungen und Gesinnungen nur erkünstelt.

55) Plato Ebendaselbst, S. 61.

stellt. Die Gleichgültigkeit, die das zur Folge hatte, verbreitete sich um so mehr, je mehr die Achtung gegen Moralität gesunken war, und was unmittelbar mit ihr zusammenhängt, Religion, theils bei den Cultivirteren in Verachtung gekommen, theils bei dem größern Haufen nichts als ein Gemisch von Aberglauben, Ceremonienwesen und Fetischmus war. Die Kühnheit endlich, mit welcher sie diese bisher auf bloßen dunkeln Gefühlen beruhenden Ueberzeugungen öffentlich durch theoretische Gründe theils in Anspruch nahmen theils zernichteten, machte glauben, daß die Anhänglichkeit an denselben nur ein Beweis eines schwachen Kopfes und der gewohnten Gedankenlosigkeit sey. Wenn diese Sprache nur einmal gehört wird, so findet sie bald Eingang, nur die meisten Menschen sind schon von Natur geneigt, den Vorwurf der Einfalt mehr, als den eines schlechten Characters zu fürchten [56].

Man darf sich daher nicht wundern, daß einige Sophisten sich geradezu gegen alle moralische Gebote erklärten, und den Menschen nicht als ein freyes sondern bloßes Naturwesen betrachteten, das unter dem Gesetz seiner Neigungen und physischen Kräfte stehe, und nur dazu Vernunft erhalten habe, um seinen Neigungen die volleste Befriedigung zu geben, und alle Hindernisse

56) Gorgias 4 B. S. 86. de republica VI, 7 B. S. 87. VII, S. 177. οιμαι γαρ σε ε λεληθεναι, ότι δι μειρακισκοι, όταν το πρωτον λογων γευωνται, ώς παιδιᾳ αυτοις καταχρωνται, αει εις αντιλογιαν χρωμενοι και μιμεμενοι τες εξελεγχοντας, αυτοι αλλες ελεγχεσι, χαιροντες ώςπερ σκυλακια τῳ ελκειν τε και σπαραττειν τῳ λογῳ τες πλησιον αει. — εκαν όταν δη πολλες μεν αυτοι εξελεγξωσιν, ὑπο πολλων δε εξελεγχθωσι, σφοδρα και ταχυ εμπιπτεσιν εις το μηδεν ἡγεισθαι ὡνπερ προτερον.

nisse derselben zu besiegen. Ihnen schienen alle Einschränkungen der Neigungen nur willkührliche aus der bürgerlichen Verfassung herrührende Schranken zu seyn, welche die Unmacht der größeren Menge der Gewalt mächtiger und unternehmender Menschen entgegengesetzt habe. Plato läßt einen Schüler der Sophisten, Kallicles, also sprechen. Von Natur ist das Schlimmere auch das Schändlichere nehmlich das Unrecht leiden; nach dem Gesetze ist es aber das Unrecht thun. Denn kein edler Mann läßt sich Unrecht thun, das dultet nur ein Sclave, der nicht des Lebens werth ist, der bei Beleidigungen und Kränkungen weder sich noch den Seinigen zu helfen, und zu rathen weiß. Diejenigen, von denen die Gesetze herrühren, waren, denke ich, schwache Menschen, welche die größere Zahl ausmachen. Gesetze, Lob und Tadel alles wurde daher auf ihren eignen Vortheil berechnet; um die Stärkeren abzuschrecken, größere Vortheile sich zu erringen, als ihnen ihre Schwäche erlaubte, hieß es: es sey schändlich und ungerecht, vor andern etwas voraus haben zu wollen, und in diesem Bestreben bestehe das Wesen der Ungerechtigkeit. Freilich sehen sie gerne, wenn sie als geringere Menschen doch nicht weniger besitzen, als andere. Daher wird durch Gesetze das Mehr-haben-wollen für Unrecht und Unmoralisch erklärt. Allein die Natur erklärt sich deutlich genug für ein ganz anderes Recht, daß der Bessere und Mächtigere mehr habe als der Geringere und Schwächere. Das ganze Thierreich, ganze Staaten und Geschlechter unter den Menschen beweisen es, daß der Stärkere das Recht hat, den Schwächern zu seinem Vortheil zu beherrschen. Denn aus welchem andern Rechte hätte Xerxes die Griechen, und sein Vater die Scythen bekriegt? Gewiß sie hatten den richtigen Begriff von Recht gefaßt, und befolgten das Gesetz der Natur; aber freilich nicht dasjenige, was in unsern Staaten gilt. Denn von Jugend auf wird uns

vor-

vorgeprediget, es sey so schön und gerecht, sich einzuschränken, und mit jedem Andern in dem Zustand der Gleichheit zu treten, bis man durch diese Zauberformel die edelste Natur gleich einem jungen Löwen gebändiget und zahm gemacht hat. Sollte einmal ein Mann mit voller nicht geschwächten Kraft der Natur auftreten, er würde alle eure Zaubereien und Beschwörungen lösen, eure widernatürlichen Gesetze mit Füßen treten, sich zu eurem Herrscher aufwerfen, und das Recht der Natur auf eine glänzende Art geltend machen [57]). — Wer glücklich leben will, muß seine Begierden nicht einschränken, sondern sie recht stark werden lassen, und so wie sich eine darbietet, in seiner Kraft und Vernunft Mittel zu ihrer Befriedigung finden. Das können aber die meisten Menschen nicht; daher tadeln sie, die so leben, und weil sie sich ihres Unvermögens schämen, sagen sie, um die Edelsten abzuschrecken: die Unmäßigkeit sey etwas Schändliches. Da sie selbst ihre Bedürfnisse nicht zu befriedigen im Stande sind, so loben sie, zur Beschönigung ihrer Unkraft, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Hätte das Glück die Menschen, welche diese Sprache führen, gleich anfangs als großer Herren Söhne geboren werden lassen, oder ihnen das Talent verliehen, sich Macht, Ehre und Thronen zu verschaffen, könnte ihnen dann wohl etwas Schlimmeres oder Schimpflicheres begegnen, als wenn sie ihre Begierden einschränkten, wenn sie in dem Stande, der ihnen jeden Genuß erlaubt, jedes Hinderniß entfernt, sich selbst einem fremden Herrn, dem Gesetz, dem Urtheil und Tadel der Menge, unterwürfen? Würde sie nicht der gerühmte Adel der Gerechtigkeit und Mäßigkeit zu den elendesten Menschen herabwürdigen, wenn sie, obgleich Herrscher in ihrem Volke, nicht mehr für ihre Freunde als ihre Feinde thun könnten? Wohlleben, uneingeschränkte Sinnenlust und Ungebundenheit, wenn es nie an Mitteln fehlt, ist in Wahrheit,

57) Gorgias 4 Band S. 80.

heit Tugend und Glückseligkeit. Alles übrige ist nur Ziererei, Menschensatzung und Thorheit [58]).

So leugneten also die Sophisten (doch nicht alle in gleichen Grade und auf gleiche Weise, wiewohl sie alle diese Behauptungen veranlaßt und vorbereitet hatten. Plato nennt vorzüglich **Polus**, **Kallicles** und **Thrasymachus**) alle moralische Verbindlichkeit, weil sie den Grund der Sittenregeln nicht in der Vernunft, sondern in bürgerlichen Anordnungen fanden. Da sie den Menschen ohne Rücksicht auf seine moralischen Anlagen — denn diese waren eben in Frage genommen, und noch nicht untersucht — blos als Naturwesen betrachteten, mit einer Menge von Bedürfnissen, Trieben und Strebungen, welche alle auf sinnliche Glückseligkeit sich beziehen, so mußte ihnen in diesem Gesichtspunct jede Foderung, diese Triebe einzuschränken, als grundlos erscheinen, die der Natur widerspreche; und sie setzten daher die Foderungen der Vernunft in gleiche Klasse mit den Anordnungen der bürgerlichen Verfassung gegen Eingriffe willkührlicher Macht in die Rechte anderer. Alles Moralische ist in dem Menschen nur durch Erziehung und Furcht erkünstelt, wozu in seiner Natur keine Anlage gegründet ist. **Sittlich gut und böse sind nur Unterschiede, welche die bürgerliche Verfassung aufgebracht hat** [59]).

Eilftet

58) Plato Gorgias 4 B. S. 98. τρυφη και ακολασια και ελευθερια, εαν επικουριαν εχῃ, τουτ' εστιν αρετη τε και ευδαιμονια.

59) Gorgias S. 79. τα καλα και δικαια ου φυσει αλλα νομῳ ειναι. Theaetetus 2 B. S. 112. de legibus X. 9 B. S. 76. και δη και τα καλα, φυσει μεν αλλα ειναι, νομῳ δε ετερα. τα δε δη δικαια ουδ' ειναι τοπαραπαν φυσει, αλλ' αμφισβητουντας διατελειν αλληλοις και μετατιθεμενους αει ταυτα. ἁ δ' αν μεταθωνται και οταν, τοτε κυρια εκαστα ειναι, γιγνομενα τεχνῃ και τοις νομοις, αλλ' ου δη τινι φυσει.

Eilfter Abschnitt.

Uebersicht dieses Zeitraums.

Ehe wir die Geschichte dieser Periode beschließen, müssen wir noch einen allgemeinen Blick auf den ganzen Zeitraum werfen, die Bestrebungen und Arbeiten der philosophirenden Vernunft in eine Uebersicht fassen, und sehen, was für das Gebiet der Wissenschaft gewonnen worden.

Die Vernunft begann mit Speculationen über die Welt, Seele und Gott, und endete mit allgemeinen Zweifeln über die Erkenntniß. Dieses Resultat ist aus dem Gange des menschlichen Geistes, aus der Beschaffenheit der Speculationen und aus dem Widerstreite entgegengesetzter nicht fest begründeter Systeme sehr begreiflich.

Das Streben nach Speculation ist dem menschlichen Geiste angeboren. Er muß aber von einem Puncte anfangen, und der ist nicht in ihm, sondern außer ihm. Er fängt also Gegenstände zu erforschen an, ohne sich selbst zu kennen. Der Mangel an Erkenntniß der Vermögen und Kräfte des menschlichen Geistes und seines eigentlichen Wirkungskreises, welche noch nicht möglich war, konnte bei allen Versuchen dieser Art nur den nachtheiligsten Einfluß haben. Es fehlte an einem sichern Kompaß; es war noch nicht ausgemacht, was und wie man es erforschen könne; selbst der Begriff der Erkenntniß, und ihrer Bedingungen lag nur immer in dunkler

Ferne vor den Augen jedes Denkers. Der Trieb nach Speculation war in jedem wirksam; aber jeder überließ sich demselben ohne Leitung deutlich gedachter Grundsätze, und jeder fand daher auf seinem irrenden Gange etwas, aber immer etwas anders. Nur die Abweichung der Resultate über einen und denselben Gegenstand konnte und mußte endlich den Denkern die Augen öffnen, daß sie die Quelle ihrer Irrgänge in sich selbst, nicht in den Objecten aufsuchten, und durch Untersuchung der Vermögen und Gesetze des menschlichen Geistes festen Fuß zu gewinnen suchten, von dem sie zur Erforschung der Objecte mit größerer Sicherheit ausgehen könnten. Allein ehe es dahin kommen konnte, mußte die Vernunft an ihren Speculationen irre werden. Und dies geschah am Ende dieses Zeitraums. Denn indem die Vernunft, noch nicht gewohnt in sich selbst die Principien des Denkens aufzusuchen, vor sich die Mannichfaltigkeit widerstreitender Meinungen und Resultate erblickte, mußte ihr die Welt, der Inbegriff aller Objecte als ein Irrlicht erscheinen, das in tausend gaukelhaften Gestalten die Wandernden nur irre führt. Die Vorstellungen, die man erst nicht von Objecten unterscheiden konnte, sondern für etwas Objectives, durch die Natur der Objecte unmittelbar gewirktes hielt, mußten durch ihre widersprechende Abweichungen und Veränderungen die Denker endlich in die Verlegenheit setzen, daß sie bald alle Vorstellungen für wahr, bald alle für falsch zu erklären sich gedrungen fühlten.

Wir finden in dieser ganzen Periode mehrere Systeme aber keine Wissenschaft, in so fern zu der letzten eine Idee eines durch scharfe Grenzlinien bestimmten Ganzen einartiger durch einen Grundsatz verketteter Erkenntnisse gehört. Dazu war die Vernunft noch nicht genug ausgebildet, um die Idee einer Wissenschaft deutlich zu fassen, und in ihrer Lebendigkeit zu erhalten. Auch war die Summe von Erkenntnissen noch



noch zu gering, zumal in den ersten Zeiten, da jeder Denker, isolirt von andern, sich selbst die Bahn brechen mußte, als daß sie das Bedürfniß der Zusammenstellung, Anordnung und Unterordnung hätte erzeugen können, wodurch erst das architectonische Vermögen der Vernunft geweckt wird. Die Gegenstände, welche die ersten Denker beschäftigten, waren zwar durch einen feinen Faden an einander geknüpft, aber da es noch an vielen Mittelbegriffen fehlte, so waren sie als verschiedene Puncte zu betrachten, die noch nicht innerhalb einer gemeinschaftlichen Peripherie lagen. Die Hauptgegenstände der Speculation waren die Welt, Gott, die Seele, und endlich das Erkennen und Vorstellen. Das gemeinschaftliche Band, wodurch die Gegenstände zusammenhingen, war die materialistische Ansicht. Denn indem das Abstractionsvermögen noch zu wenig gebildet war, um Vorstellungen und Objecte zu unterscheiden, und jedes Object als äußeres betrachtet und dadurch in den Raum gesetzt wurde, so kamen alle diese Objecte als Theile der Welt in Realzusammenhang. Wir stellen hier die vornehmsten Resultate über diese Gegenstände in einer kurzen Uebersicht zusammen.

Entstehung der Welt. Die Welt ist entstanden, behaupteten die Jonier und die meisten der folgenden Denker. Sie weichen aber von einander ab in Bestimmung des Stoffes aus dem, des Princips durch welches und der Art und Weise, wie sie entstanden ist. Der Grundstoff ist entweder der Quantität nach bestimmt (nach Thales Wasser, nach Anaximander ein der Qualität nach unbestimmtes, nach Anaximenes und Diogenes von Appollonia Luft, nach Heraclit Feuer, nach Empedocles Feuer, Luft, Wasser und Erde, nach den Pythagoräern Zahlen) oder unbestimmt (nach Leucipp und Democrit Atomen, nach Anaxagoras Homoiomerien). Er ist ferner

ner der Qualität nach entweder bestimmt oder unbestimmt. Das letzte behauptete Anaximander, das erste alle übrigen genannten Philosophen, doch mit dem Unterschied, daß einige die vier Elemente, wie sie in der Wahrnehmung erscheinen, ohne weitere Zergliederung als die letzten Bestandtheile annehmen, andere diese als zusammengesetzt, und ihre letzten Bestandtheile entweder unter dem Begriff von Größe überhaupt (Zahlen) oder als ausgedehnte Quanta (Atomen) betrachten.

Die Grundkraft, wovon alle Bewegungen und Veränderungen abhängen, dachten sich die ältern Jonier als eine in der ganzen Welt ausgedehnte Seele oder Bewegkraft, ohne ihre Natur näher zu bestimmen. Die Pythagoräer setzten das Wesen derselben zuerst in das Feuer, worin die meisten folgenden Denker übereinstimmen, ausgenommen Anaxagoras, der eine außerweltliche Denkkraft für das Princip der Bewegung in der Welt hält, und die Atomisten, welche sich die Bewegung ohne Anfang denken, und daher kein besonderes Princip für dieselbe annehmen.

Die Art und Weise, wie die Welt entstehet, wurde auf verschiedene Weise erklärt, theils in Rücksicht auf den ursprünglichen Zustand der Materie, theils in Rücksicht auf die wirkenden Kräfte, und den Grundstoff. Diejenigen, welche nur einen Grundstoff annehmen, lassen die Dinge durch Verwandelung (wie die ältesten Jonier) oder durch mannichfaltige Modificationen desselben entstehen (wie Diogenes von Apollonia. Die mehrern verschiedenartigen Grundstoffe annehmen, erklären alles durch Trennung und Verbindung der Materien. Dieses System war im Grunde auch das der ältere Jonier, weil sie sich aber nicht deutlich ausdrücken, so scheint die Verwandlung der Materie bei ihrem System die Hauptrolle zu spielen. Denn eine chaotische Mischung der Materien findet man fast überall. Die Ent-

ste-

stehung der Welt geschiehet nach einigen nur einmal, nach andern wechselt sie von Zeit zu Zeit mit dem Rückgang in den chaotischen Zustand ab. Bei den meisten ist die Weltentstehung ein Werk blind wirkender Naturkräfte, Pythagoras, Heraclit, Anaxagoras, Diogenes und Archelaus verbinden damit die Wirkung einer Intelligenz.

In allen diesen Systemen (das Anaxagorische etwa ausgenommen) giebt es nur körperliche Dinge, deren Wesen aber nach Verschiedenheit der Begriffe von dem Grundstoffe auf mannichfaltige Weise bestimmt wurde. Jede Veränderung ist Bewegung, Veränderung des Verhältnisses im Raume.

Allein diesen Systemen steht das Eleatische gerade entgegen. Die Welt ist nicht entstanden, weil jeder Ursprung eines Dinges unbegreiflich ist. Die Welt ist ewig, unveränderlich und ein untheilbares Ganze. Bewegung, leerer Raum und Theilbarkeit des Substanziellen ist ungedenkbar. Nur die eine unveränderliche Substanz ist das Reelle, alles übrige ist nur Erscheinung oder Sinnentäuschung.

Gott gehört in allen Systemen, auch gewissermassen in dem Anaxagorischen, zu dem Weltganzen, aber auf sehr verschiedene Weise. Bald ist es die Bewegkraft des Alls, bald die durch die Welt verbreitete Denkkraft, bald beide zusammen genommen, was die ältesten Denker darunter verstehen. Nur den Atomisten war diese Vorstellungsart fremd. In dem eleatischen System ist Gott und Welt eins, in dem Anaxagorischen, außer der Welt, aber in realem Verhältniß mit derselben, in den übrigen nur ein Theil der Welt, dessen Substanz mehrentheils für Feuer, zuweilen auch für Luft gehalten worden.

Die Seele ist entweder ein Theil oder ein Ausfluß aus der Substanz der Gottheit, und ihr Wesen bestehet aus derselben Materie und

Kraft, (Feuer, Luft, Wasser). Nicht die Aeußerungen und Gesetze der verschiedenen Seelenkräfte, sondern die Substanz der Seele war der Gegenstand der meisten speculirenden Köpfe. Jene weit fruchtbarere Untersuchung wurde nur selten und nur gelegentlich vorgenommen; auch war dann der Gesichtspunct schon meistens verrückt, indem man in der Natur der Substanz schon befriedigende Aufschlüsse darüber gefunden zu haben glaubte. Es ist daher sehr begreiflich, daß die meisten Denker das Empfindungsvermögen für das einzige, oder doch für das Grundvermögen der Seele hielten. Die wenigen, welche die Vernunft als ein besonderes Vermögen betrachteten, waren in Verlegenheit, wie sie dieses erklären sollten, und identificirten entweder dasselbe mit der Gottheit, oder sahen es doch als eine Wirkung derselben an.

Die Vorstellungen, sowohl der Sinnlichkeit als der Vernunft, wurden nach der herrschenden Ansicht nicht als etwas Erzeugtes, sondern als etwas Gegebenes betrachtet. Daher kam es, daß jede Vorstellung als etwas Objectives, durch die Natur des Objects bestimmtes angesehen, und es zu einem fast allgemeinen Grundsatze wurde, etwas, das nicht äußere Wirklichkeit habe, könne auch nicht vorgestellt werden. Erst gegen das Ende dieser Periode finden wir, daß Democrit und Gorgias anfingen, Vorstellungen und ihre Objecte etwas zu unterscheiden.

Fast die meisten Denker haben sich über die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen, aber auf eine sehr widersprechende Art erklärt, weil sie dabei von keinen logischen Grundsätzen und keinen Untersuchungen über das Erkenntnißvermögen ausgingen. Sie entschieden diese wichtige Frage nach ihrem kosmologischen System, und erklärten bald die Sinne, bald den Verstand, für das Erkenntnißvermögen, je nach-

nachdem es ihr Gedankensystem zu erfordern schien. Daher mußte endlich die größte Verwirrung und Ungewißheit entstehen, da so viele entgegengesetzte Meinungen über das Erkennen nach und nach zum Vorschein kamen, von denen jede eben so viel Gründe für als gegen sich hatte; es mußte zuletzt dahin kommen, daß man bald alle und jede Vorstellungen ohne Unterschied für Erkenntnisse, bald alle für leeren Schein und Täuschung zu halten geneigt war.

Wenn wir nach dieser kurzen Uebersicht die Frage aufwerfen: was hatte die Philosophie als Wissenschaft durch alle diese Speculationen gewonnen? so läßt sich dieselbe nach dem verschiedenen Gesichtspuncte auch sehr verschieden beantworten. Von Begründung eines philosophischen Systems aus ächten Principien der Vernunft kann gar nicht die Rede seyn. Selbst die Idee einer solchen Wissenschaft ist in diesem Zeitraum noch nicht zu suchen, und keine Untersuchung, die vorher gehen muß, war bis jetzt in ihrem ganzen Umfange angefangen, noch weniger geendiget. Die Philosophie als Wissenschaft hat daher bis jetzt weder an Inhalt noch an Form etwas gewonnen. Auf der andern Seite waren diese Speculationen darum doch nicht ganz verloren; sie machen mit den folgenden vollkommeneren Versuchen eine Kette aus, an welcher kein Glied überflüßig ist. Sie sind die Vorübungen der Vernunft, durch welche sie sich zu weit wichtigern Betrachtungen vorbereitete und stärkte. Der erste Vortheil, den sie brachten, war erstlich eine größere Cultur der Vernunft, die Entwickelung und Uebung aller Geisteskräfte, des Scharfsinns, der Abstraction und Reflexion. Zweitens. Viele Materialien waren dadurch entwickelt, bearbeitet und in Umlauf gekommen, die Summe der Kenntnisse vermehrt, der Gesichtskreis erweitert, mehrere Gegenstände und Fragen untersucht und zur Sprache gekommen, welche den folgenden Denkern Stoff und Veranlassung zu weiterem Forschen darboten.

[redacted]

boten. Drittens. Die Sprache hatte eine größere Bildung erhalten, an Klarheit und Deutlichkeit gewonnen. Viertens. Der wichtigste Vortheil aber war unstreitig dieser, daß diese Speculationen endlich den menschlichen Geist gleichsam mit Gewalt nöthigten, seinen forschenden Blick auf sich selbst zu richten. Die Uneinigkeit der Denker, die auf einen Grundsatz so ganz entgegengesetzte Systeme errichtet hatten, die Ansprüche der Erfahrung und der Vernunft, die bezweifelt und bestritten, aber nicht mit Klarheit auseinander gesetzt waren; das Hin- und Herrschwanken zwischen dem Sensualismus und Rationalismus mußte jeden unbefangenen Denker überzeugen, daß noch kein fester Punct gefunden, und daß er nur allein in dem erkennenden Wesen selbst zu suchen sey. Die Sophistik mit ihren Vernunftkünsteleien und ihrem allen Sinn für Wahrheit und Erkenntniß zerstörenden Gaukelspiel, welches nur dann Eingang finden kann, wenn an die Stelle des Interesse für Wissenschaft Gleichgültigkeit getreten ist, nöthigte zur aufmerksamern Untersuchung des Denkvermögens und der logischen Gesetze. Endlich wurde auch die Erforschung der moralischen Anlagen, Fähigkeiten und Gesetze vernünftiger Wesen zum dringenden Bedürfniß, als Gleichgültigkeit und kühnere Empörung gegen das Sittengesetz zum Modeton wurde, und Männer auftraten, welche Aussprüche der gesunden aber unentwickelten Vernunft für Täuschung erklärten.

So ungünstig also auch die Aussichten für die wichtigsten Angelegenheiten der Vernunft am Ende dieses Zeitraums schienen, so unerwartet glücklich war die Entwickelung derselben in der folgenden Periode. Von allen Seiten erschüttert und bestürmt, fühlte sie zuerst ihre ganze Kraft mit aller Lebendigkeit, und bahnte sich einen sichern Weg durch — Principien.

Ende des ersten Bandes.

Erster

Erster Anhang

Chronologische Tabelle

über die erste Periode

der Geschichte der Philosophie.



Erster Anhang.

Chronologische Tabelle

über die erste Periode der Geschichte der Philosophie.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
640	35, 1	114	Thales geboren nach Apollodor	
638	35, 3	116	Solon geboren	
629	38	125	Thales geboren nach Meiners	
624	39, 1	130	Pherecydes geboren	Dracons Gesetzgebung zu Athen.
610	42, 3	144	Anaximander geboren	
608	43, 1	146	Pythagoras geboren nach Larcher	
598	45, 3	156		Solons Gesetzgebung zu Athen
597	45, 4	157	Thales sagt eine Sonnenfinsterniß voraus	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
584	49	170	Pythagoras geboren nach Meiners	
561	54, 4	193		Krösus kommt zur Regierung Pisistratus regiert in Athen
557	56	197	Anaximenes blüht	
549	57, 4	206	Hecatäus von Milet geboren	
548	58, 1	206		Krösus wird vom Cyrus überwunden
543	59, 2	211	Thales stirbt Pythagoras kommt nach Kroton	
536	61	218	Xenophanes begiebt sich von Kolophon nach Elea	
521	64, 4	233		Darius Hystaspes König in Persien
510	67, 3	244		Hippias aus Athen vertrieben
504	69	250	Pythagoras stirbt	
500	70, 1	254	Anaxagoras geboren Heraclit ist berühmt Leucipp ist berühmt Zeno geboren	



Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
494	71, 3	260	Democrit geboren	
490	72, 3	264		Schlacht bei Marathon
485	73, 4	269		Xerxes König von Persien
480	75, 1	274		Seeschlacht bei Salamis
479	75, 2	275		Schlacht bei Plataeä
470	77, 3	284	Democrit geboren nach einiger Meinung	
469	77, 4	285	Sokrates geboren	
468	78	286	Parmenides ist berühmt	
460	80	294	Parmenides kommt mit Zeno nach Athen Empedocles ist berühmt	
460	80, 1	294	Democrit geboren nach anderer Meinung	
456	81	298	Anaxagoras kommt nach Athen	
450	82, 3	304	Xenophon geboren	
444	84	310	Gorgias schreibt seine Schrift περι φυσεως. Melissus ist berühmt Protagoras Prodicus	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
432	87, 1	322		Anfang des Peloponnesischen Kriegs
431	87, 2	323	Anaxagoras wird angeklagt	
430	87, 3	324	Plato geboren nach Corsini	
429	87, 4	325	Plato geboren nach Dodwell	Pericles stirbt
428	88, 1	326	Anaxagoras stirbt	
427	88, 2	327	Gorgias kommt als Gesander nach Athen Diagoras Melius	
424	89, 1	330		Aristophanes führt die Wolken zum erstenmale auf
414	91, 3	340	Diogenes von Sinope geboren	
404	94, 1	350		Ende des Peloponnesischen Kriegs.
400	95, 1	354	Socrates stirbt.	

Zwei



Zweiter Anhang

Litteratur

der Geschichte

der

griechischen Philosophie.



Zweiter Anhang.

Literatur der Geschichte der Griechischen Philosophie.

1) Der Griechischen Philosophie überhaupt.

1) Quellen.

Stephani Poesis philosophica. Paris, 1573. 8.

Platos, Aristoteles, Ciceros, Sextus Empiricus Werke.

Plutarchi de decretis physicis philosophorum libr. V. ed. Beck. Lipsiae, 1787. 8.

Diogenis Laertii Vitae philosophorum libr. X. Edit. Meibom cum notis Menagii. Amstelodami, 1692. 2 Vol. 4.

Athenaei Deipnosophistorum l. IV. Ed. Casaubon. Leiden 1657. fol.

Iob. Stobaei Sententiae et eclogae physicae et ethicae Aurel. Allobrog. 1609. fol. von Heeren. Göttin-

tingae 1792. I. 2 B. 8. der die Eclogas physicas be⸗
greift.

Origenis philosophumena edit. Wolfii. Hamburg, 1706. 8.

Galenus, de Philosophia cum libris Aristotelis. Venedig 1497.

Ciceronis historia ad philosophiae antiquae ex omnibus eius scriptis collecta cura Gedicke. Berolini 1782. 8.

2) Schriften über die griechische Philosophie überhaupt.

Außer den größern und kompendiarischen Schriften über die Geschichte der Philosophie überhaupt, gehören hieher insbesondere.

Guil. Morellii de veterum philosophorum origine, successione, aetate et doctrina tabula compendiosa cum Hieron. Wolfii notis in Gronovii Thesauro antiquitatum graec. T. X.

Dan. Chytraei tabulae philosophicae. Ebendaselbst.

Joh. Christ. Meiners Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom. Lemgo, 1781. 2 B. 8.

Plessings historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen bis auf Aristoteles Zeiten 1 B. Elbing, 1785. 8.

— Ebendesselben Memnonium. Leipzig, 1787. 2 B. 8.

— Ebendesselben Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig, 1788. 2 B. 8.

Le Voyage du jeune Anacharsis.

The Philosophy of ancient Greece investigated by Walth. Anderson. London, 1791. 4.

Bardili Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Erster Theil. Halle, 1788. 8.
Meiners Historia de vero deo Lemgovii 1780. 8.
Kurze Geschichte der Logik bey den Griechen von Fülleborn im 4 St. der Beiträge.
Büschings Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neueren. Berlin, 1785. 8.
Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philosophen, von Fülleborn in dem 6 St. der Beiträge.

II. Erste Periode. Thales bis Sokrates.

A) Ueberhaupt.

Henrici Stephani Poesis philosophica Paris 1573. 8.
Scipio Aquilianus de placitis philosophorum ante Atistotelem Mediolani 1615. 4.
Tiedemanns Griechenlands erste Philosophen Leipzig 1781. 8.
Ueber die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie von Fülleborn im 1 St. s. Beyträge.
Joh. Gottl. Buhle Commentatio de veterum philosophorum graecorum ante Aristotelem conamini bus in arte logica invenienda et perficienda in dem 10 B. der Commentat. Soc. Scient. Götting.

B) Insbesondere.

1) Philosophie der Jonier.

Abbé de Canaye über das Leben und die Meinungen des Thales und Anaximander in den Memoir. de l'acad,

[redacted]

l'acad. d. inscript. T. X, deutsch in Hißmanns Magazine für die Philos. 1, 2 B.

Jo. Henr. Mülleri de aqua principio Thaletis Altdorf. 1719. 4.

Goeß über das System des Thales Erlangen 1794. 8.

Chr. Alberti Doederlein animadversiones historico-criticae de Thaletis et Pythagorae theologica ratione 1750 8.

Ploucquet Dissertat. de Thalete et Anaxagora Tubing. 1763.

Flatt Dissertatio de Theismo Thaleti abiudicando Tubing. 1785.

Heinius Dissertation sur Pherecyde in den Memoires de l'acad. royale de Sciences de Berlin 1747. deutsch in Windheims philosophischen Bibliothek 2 B.

Pherecydis fragmenta — collegit, emendavit, illustravit Commentationem de Pherecyde utroque et philosopho et historico praemisit Fried. Guil. Sturz. Gera 1789. 8.

Dan. Grothii Diss. Praes. Jo. Andr. Schmidt de Anaximenis vita et physiologia Ienae 1689. 4.

2) Philosophie der Pythagoräer.

Bentleii Dissertat. de epistolis Phalaridis.

Henr. Dodwelli Exercitationes duae. London 1704. 8.

Eiusd. de veteribus Graecorum et Romanorum cyclis Dissertat. Oxonii 1701.

Guil. Loydii Dissertatio de chronologia Pythagorae. London 1699. 8.

Iamblichi de vita Pythagorica liber gr. et lat. illustratus a Lud. Küstero accedit Malchus sive Por-

Porphyrius de vita Pythagorae cum notis Lucae Holstenii et Conr. Rittershusii, itemque Anonymus apud Photium de vita Pythagorae Amstelod. 1707. 4.

La Vie de Pythagore, ses symboles, ses vers dorés avec les commentares d'Hieroce par Mr. Dacier. Paris 1706.

G. L. Hamberger de vita et symbolis Pythagorae Wittenberg 1678. 4.

Christoph Schrader Dissertat. de Pythagora Lipsiae 1708. 4.

Fr. Christ. Eilschovs historisch kritische Lebensbeschreibung des Weltweisen Pythagoras a. d. Dänischen von Philander von der Weistritz. Kopenhagen 1756. 8.

Io. Franc. Buddei Dissert. de peregrinationibus Pythagorae. Ienae 1692 auch in den Anal. histor. philosoph.

Ioh. Iacob Lehmann Historia philosophiae Pythagoricae.

Scheffer de philosophia Italica Upsal. 1664 Wittenberg. 1701.

Ioh. Schilter, Dissertat. de disciplina Pythagorica angehängt seiner Manuductio Philosophiae moralis. Ienae, 1676. 8.

Christ. Gottl. Ioecheri, Prolusio de Pythagorae methodo philosophiam docendi. Lipsiae, 1741. 4.

Iac. Brucker, convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis in dessen Miscellan. histor. philosoph.

Erh. Weigel, Tetractys Pythagorica.

Ioh. Georg Michaelis, Dissertat. de Tetracty Pythagorica, Frankfurt a. d. Oder. 1735.

Plan theologique du Pythagoreisme par Michel Mourgos. Toulouse, 1712.

Conr. Dieter. Koch, Diss. Unum, Theologiae Pythagoricae compendium. Helmstadt, 1710.

Erhard Weigel, Theodixis Pythagorica.

Syrbii Pythagoras intra Sindonem noscendus sive historica in Physicam Pythagoricam introductio. Ienae, 1702.

Paganinus Gaudentius, de Pythagorica animorum transmigratione. Pisa, 1641.

Essay of transmigration in Defence of Pythagoras. London, 1692.

Ambros. Rhodii, Dialogus de transmigratione animorum Pythagorica. Hafniae. 1638. 8.

Marci Mappi, Praef. Schaller Dissert. de Ethica Pythagorica. Strasburg. 1653.

Magn. Dan. Omeisii, Ethica Pythagorica. Altdorf, 1693 8.

Franc. Bernii arcana moralitatis ex Pythagorae symbolis collecta, Ferrara 1669. Francfurt. a. M. 1687.

Ioh. Friedemann Schneider Differtat. de ανοδῳ seu ascensu hominis in Deum Pythagorico. Halae 1710.

---

9) Philosophie der Eleaten.

Liber de Xenophane, Zenone, Gorgia, Aristoteli vulgo tributus, passim illustratus a. G. G. Fülleborn Halle 1789. 4.

Ge.

Ge. Lud. Spaldingii Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia. Berlin 1793. 8.

Philosophische Fragmente des Xenophanes von Fülleborn. 7 St. der Beiträge.

Iac. Guil. Feuerlin Differt. historico-philosophica de Xenophane. Altdorf 1729. 4.

Xenophanis decreta auctore Tiedemann in Nova bibliotheca philolog. et crit. Vol. 1. Fasc. 2.

Xenophanes ein Versuch von Fülleborn im 1 St. der Beiträge.

Ioh. Gottl. Buhle Commentatio de ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane Colophonio, primo eius auctore, usque ad Spinozam in dem 10 B. der Commentat. Soc. Scient. Götting.

Fragmente des Parmenides, neu gesammelt, übersetzt und erläutert von Fülleborn im 6 St. der Beiträge.

Iac. Bruckeri Epistola de Atheismo Parmenidis.

Car. Henr. Erdm. Lohse (Praeside Hoffbauer) Dissertatio de argumentis quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstrauit et de unica horum refutandorum ratione. Halle, 1794. 8.

4) Philosophie des Heraclits.

Gottfr. Olearius, de principio rerum naturalium ex mente Heracliti Exercitatio. Leipzig 1697.

Eiusd. de rerum naturalium genesi ex mente Heracliti Physici Dissertatio. Leipzig 1702. Beide Ab-

 hand-

handlungen stehen auch in Stanleii historia philosophiae.

Matth. Gesner, de animabus Heracliti et Hippocratis in den Commentar. Soc. Götting.

Heyne, de animabus siccis Heracliti in den Opusc. acad. Vol. III.

5) Philosophie des Empedocles.

Bonamy, über das Leben des Empedocles (aus den Memoires de l'academie des inscript. T. X. übersetzt von Hißmann im Magazin für die Philosophie 2 B.

System des Empedocles von Tiedemann im Götting. Magazin 4 B.

6) Philosophie des Leucipp und Democrit.

Andr. Goedingii Differt. de Democrito. Upsaliae, 1703.

Democritus πενταθλος. Progr. Lipsiae, 1720.

Paganim Gaudentius de doctrina Democriti.

Io. Bapt. Capponi Paradoxon Philosophiae Democriticae.

Christophori Magneni Democritus reviviscens Leiden 1648. Haag 1658. 12.

Nicolaus Hill de Philosophia Epicurea, Democritea et Theophrastea. Genf. 1619. 8.

Io. Conr. Schwarz Disput. Democriti Theologia Coburg 1719. 4.

7) Philosophie des Anaxagoras.

Heinius Dissertations sur Anaxagore in den Memoires de l' academie de sci. de Berlin T. VIII, IX, deutsch in Hißmanns Magazin B. 5.

Batteux sur le Systeme des homoeomeries d' Anaxagore in den Memoir. de l'academ. des inscript. T. XXV. deutsch in Hißmanns Magazin. B. 3.

Godofredi Lomeri Differt. (Praeside Io. Andr. Schmidt) Anaxagoras Eiusque Physiologia. Ienae 1688. 4.

Carus de Cosmo-Theologiae Anaxagoreae fontibus Leipzig 1797. 4.

8) Geschichte der Sophisten.

Lud. Cresollii theatrum veterum rhetorum, oratorum, declamatorum i. e. sophistarum, de eorum disciplina, ac discendi docendique ratione in Gronovs Thesaur. antiquitat. graecar. T. 10.

Joh. Lud. Alefeld mutua Protagorae et Euathli sophismata, quibus olim in iudicio inter se decertarunt, ex artis praescripto soluta. Giessen 1730. 8.

Xenophontis Hercules Prodicius et Silii Italici Scipio perpetua nota illustrati praemissa de Prodico dissertatione a Gotth. August Cubaeo. Leipzig 1797. 8.

Io.

Io. Iac. Zimmermann Epistola de atheismo Evemeri et Diagorae in Museum Bremense Vol. I. P. IV.

Mariangelus Bonifacius a Reutou de Atheismo Diagorae.

Druckfehler.

Einleitung.

S. XXX. §. 16. Z. 6. unmittelbar. Man lese mittelbar.
— XLIII Z. 26. Chonikfen — Chroniken.
— LXIV §. 42. Z. 11. der — den.

Geschichte der Philosophie.

S. 4. Z. 13. erreichbarer Man lese erreichbare.
— 15. Z. 5. v. unten muß das Wort angeben weggestrichen werden.
— 46. Z. 7. durch den Sophisten Gorgias — durch Democrit und Gorgias.
— 61. Anm. 9) Z. 2. ὠγ — ὠν.
— 64. Anmerk. 11) 3 Z. S. 254 seq. — S. 241. seq.
— 70. Anm. 22) Z. 1. τη — τῃ.
— 73. Anm. 27. Z. 6. οιον — ὁιον.
— 77. Z. 1. Weinung — Meinung.
— — nicht — nichts.
— 78. Z. 2. Nun — Nun.
— 79. Z. 1. von unten Haln — Gäle.
— 81. Z. 11. Vorwnrf — Vorwurf.
— — Anmerk. 2. Z 2. v. unten ευθεωςεντι — ευθεως εντι.
— 83. Anmerk. Z. 10. ὑποπτευσειὲ — ὑποπτευσειε.
— 87. Z. 8. 30 Olympiade — 50 Olympiade.
— — Z. 10. batte — hätte.
— 91. Z. 10. wahrscheinlich — unwahrscheinlich.
— 94. Z. 10. von unten nach Prüfungen fehlt das Punct.
— 108. Anmerk. 12) Z. 2. ἀυτιν — αυτον.
— — — Z. 3. ιδεον — ιδιον.
— — — Z. 4. τυ — το.
— 114. Anmerk. 17) Z. 3. von unten Erfin — Erfinder.
— 115. Anmerk 18) Z. 4. αγαδον — αγαθον.
— 117. Z. 8. rwi bisher — wir bisher.
— — Anmerk. 20) Z. 2. ποικσ — ποικσι.
— 118. Z. 1. Theane — Theano.
— — Anmerk. 21) Z. 8. επομενως — ἑπομενως.
— 119. Z. 5. von unten mußte — müßte.
— 120. Z. 1. Denn — dann.
— 126. Z. 17. denn — Dann.
— 128. Z. 5. auch — noch.
— 129. Anmerk. Z. 13. ὑπερ — ὁπερ.
— — Z. 14. προυπε βαλλετο — προπε-βαλλετο.

S. 130.

S. 130. Z. 2. von unten Ευξυσματα — ξυσματα.
— 134. Anmerk. 45) Z. 2. Αρχυτας — Αρχυτας.
— 141. Z. 3. aritoemetische — arithemetische
— 153. Anm. 7. Z. 4. Zeone — Zenone.
— 161. Z. 13. Nach gefunden setze man ein Punct.
— . Z. 17. Ausflusse — Einflusse.
— 171. Z. 21. αδιαιρετον — αδιαιρετον.
— 178. Z. 11. des — das.
— 186. Anmerk. 57 Z. 3. τωυ — των.
— Anmerk. 58. Z. 1. των — τον.
— 188. Anmerk. 60. Z. 3. ὁλην — ὑλην.
— 194. Z. 9. die es — dieses.
— 203. Z. 6. von unten barin — darin.
— 209. Z. 11. Gernunft — Vernunft.
— 212. Z. 6. Renophanes — Xenophanes.
— 218. Anmerk. 12. Z. 1. Ἱρακλει — Ἡρακλει.
— 220. Anmerk. 16. Z. 4. εοικασ — εοικασι.
— 227. Z. 16. ἑμαρμενη — εἱμαρμενη.
— 228. Anmerk. Z. 7. διεΦεροντων — διαΦεροντων.
— — Z. 10. ὡπερ — ὡςπερ
— 230 Anmerk. 35. Z. 8. τως — τις
— 231. Z. 3. nach Ausfluß setze man ein Comma.
— 236 Anmerk. 43. Z. 12. δια — διο.
— 250. Anmerk. 16. Z. 3. συαγει — συναγει.
— 253. Anmerk. 23. Z. 7. γενενηςθαι — γενεςθαι.
— 267. Anmerk. 17. letzte Z. nach ἑιμαρμενην setze man ein Punct, und streiche es nach λεγει.
— 277. Anmerk. 29. Z. 5. κ'αν — κ'αν.
— 279. Anmerk. 31. Z. 2. τατ' — κατ
— 281. Anmerk. 36. Z. 3. von unten λογω — λογῳ.
— 290. Anmerk. 45. letzte Z. ζητησιες — ζητησις.
— 291. Anmerk. 46. Z. 8. τωδε — τωδε,
— — — Z. 19. adme- — admi-
— 292. Anmerk. Z. 2. das — daß
— 294. Anmerk. 49. Z. 6. ταυτασκαια — τα σκαια.
— — — Z. 8. δαιβιδαιμονιας — δεισιδαιμονιας.
— 312. Anmerk. 26. Z. 3. ταυτα — ταυτα,
— Anmerk. 27. Z. 5. ετι — εςι.
— 317. Anmerk. 38. Z. 4. μεπειχεν — μετειχεν.
— 319. Anmerk. 43. Z. 2. ανδεα — ανδρα.
— — — Z. 3. αενας — τινας.
— 329. Z. 5. 55 — 56.
— 338. Anmerk. 7. Z. 2. δειζας — δειξας.
— 343. Anmerk. 19. Z. 3. ηρεμει — ηρεμειν.
— 360 Z. 14. Tsuku — Thurii.
— 407. Z. 14. Allein — Allen.



[redacted]




3 6105 008 461 266